

ISSN 2358-3320

01/08/2015



ISSN 2358-3320

Nesta edição temos:

Ìwàrere – o conceito de bom caráter.

Luiz L. Marins

Sociedade Ògbóni um texto maravilhoso sobre uma sociedade secreta e fechada.

Sandro A. Oliveira

Sem orí não existe nada nos trás mais um belo texto conceituando a noção de pessoa.

Fagbamila Aworeni

Uma reedição do artigo Ilé-Órí e a Cremeira: a noção de pessoa no Batuque do RS.

Rudinei Borba

Boa leitura.

ÍNDICE

PEQUENOS TEXTOS SOBRE O BATUQUE DO R.S.

Bàbá Luís da *Ò̲sún*, viveu em São Paulo, falecido em 1995. Iniciado pelo Bàbá Cleon de *Òòs̲àálá*, tradição *Kànbína*.



Luís da *Ò̲sún*, foi quem trouxe o Batuque do R.S. para São Paulo, quando só conheciam o Candomblé.

Um ícone do Batuque que mais se destacou na década de 80 a 90, com a sua casa sendo frequentada pela ex-prefeita Erundina, Nicete Bruno, Elke Maravilha, entre outros Globais, celebridades e políticos da época.

ÌWÀRERE **– O CONCEITO DE BOM CARÁTER**

Luiz L. Marins

http://www.luizlmarins.com.br

Junho de 2015

RESUMO:

O texto mostra brevemente o significado de bom caráter na cultura ioruba através da palavra *ìwà-rere*, e porque a palavra *ìwà-pèlé* não apresenta o verdadeiro sentido no contexto da palavra.

PALAVRAS CHAVES: Iwa, Yoruba, Iwapele, Caráter.

INTRODUÇÃO

Ìwà ni ijo oniwà loju

"O caráter de todo homem é bom aos seus próprios olhos"

(Samuel Crowther)

Não é proposito deste texto dissertar extensivamente sobre o tema *ìwà*. Interessa-nos apenas mostrar que o uso da palavra ioruba "*ìwà-pèlé*" utilizada para traduzir "bom caráter", em substituição à palavra *ìwà-rere,* até mesmo pelos iorubas, não reflete exatamente o significado que pretende, ainda que seja usual. É sabido que a palavra ioruba *ìwà* quer dizer caráter, e sobre isto não há divergências.

Embora os dicionários sejam léxicos fixos e estáticos, na prática, entre os falantes nativos, as palavras podem regredir ou estender seus significados, podendo ocorrer que uma palavra entre em desuso e tenha seu significado absorvido por outras, e outra tenha seu sentido expandido, absorvendo conceitos das palavras que entraram em desuso.

Isto parece ter ocorrido com a palavra ioruba *ìwà-rere* que carrega o conceito geral de "bom caráter", mas que vem sendo substituída pela palavra por *ìwà-pèlè*. Entretanto, segundo os léxicos, esta última não reflete com profundidade o mesmo significado que a primeira, e é isto que pretendemos mostrar.

Abimbola (1975) publicou um texto de nome "*Ìwà-pèlé – o conceito de bom caráter*", cujo título, a princípio, parece contestar-nos, mas só parece, pois no início do seu texto Abimbola diz que" este estudo é sobre *ìwàpèlé*, que pode ser traduzido como caráter manso e gentil, ou em um sentido amplo, bom caráter. "

Somente este depoimento do babalaô Abimbola seria suficiente para encerrarmos o assunto, mas gostaríamos de exemplificar um pouco mais a respeito. Como ele usou a palavra *ìwà-pèlé* no título de seu texto, ao invés de *ìwà-rere*, talvez tenha sido ele próprio o responsável por isto.



AS PALAVRAS *RERE* E *PẸ̀LẸ́* NOS VERSOS DE *IFÁ*

Fáṣínà Fálàdé (1998, p. 135) registrou a palavra *rere* como sinônimo de "tudo que é bom, honesto e justo" neste extrato de um verso de Ifá:

ÈJÌ-OGBÈ

Bí Ọlọ́run Ọba mi ti dá mi ni mò n´ṣe

Mò n´ṣe rere

Mò n´ṣe òtítọ́

Mi ò ṣe ibi

Mi ògbèrò ìkà sí'kùn

Kí n´má baà bósì kú

Nítorí òwò tí a bá ṣe lówurọ̀

Tímó-tímó níí mó ni lówó dójó alé

Díá fún Òrúnmìlà

Bàbá n´tìkòlé òrun bò w'áyé

Sàgèdè fún Òkankanléniriinwó Irúnmolè

Wóin n tòrun bò w'áyé

Olódùmarè ní kí wón má se rere

Tradução [1]

Eu sou como *Olórun* me criou

Eu estou fazendo bem

Eu estou agindo com honestidade

[1] A partir do inglês disponível na fonte.

Eu não faço o mal

Eu não guardo maus pensamentos

Para não morrer miserável

Porque seja o que or que nós começarmos na juventude

Isto persistirá até à velhice.

Jogo para *Ọ̀rúnmila* e as 401 *Irúnmọlẹ̀*

Quando eles estavam vindo do *ọ̀run* para o *ayé*

Olódùmarè os instruiu para sempre fazerem o bem

Bolaji Idowu (1994, p. 156) referindo-se a "bom caráter" registou a seguinte frase: "*Ìwà rere l' èsõ ènia*", assim traduzindo: "O bom caráter é o protetor do homem", complementando que "*é a armadura suficiente contra qualquer acontecimento desagradável na vida*"

Na mesma página Idowu registra agora a palavra *ìwà-pèlé* com significado de gentileza, no verso de *Ifá* a seguir:

Iretè-Odì:

Ìwà pèlé l'okùn aiyé

Fi'ró pétí l'ówó eni

O da fun Òrúnmilà

Ti o nlo fi ìwà pèlé

Tradução:

Um caráter gentil é como uma corda que nos segura

Deve permanecer em nossas mãos sem quebrar

Foi feito jogo para *Òrúnmilà*

Quando ele estava vindo

Para vencer na vida com *ìwà pèlé*

AS PALAVRAS NOS DICIONARIOS

Daremos aqui os significados das palavras resumindo seus conceitos entre os três dicionários que consultamos. Caso o leitor queira conferi-los separadamente, eles estão disponíveis *on line* na página da Biblioteca Orixás http://www.luizlmarins.com.br/p/biblioteca-orixas.html

Ìwà	Caráter
Ìwà-pèlé	Caráter gentil

Ìwàtítọ́	Caráter honesto, verdadeiro.
Ìwàtútú	Caráter humilde.
Òtítọ́	*Verdade. Honestidade. Lóòótọ́ ni bi? É verdade?* (Abraham). *Ó lóòótọ́ ... Ele é honesto.* (Abraham)
Pẹ̀lẹ́	Gentileza. Palavra usada para mostrar simpatia e ser gentil com alguém. *Pẹ̀lẹ́ẹ́ o!* "Aceite minha simpatia! " (Abraham).
Rere	*Bom, honesto, bem-estar, saúde, prosperidade, felicidade, amabilidade.*

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como dissemos, a substituição da palavra *"ìwà-rere"* por *"ìwà-pèlé"* implica na perca de conceito e pode não refletir o caráter real de uma pessoa. Vejamos:

Uma pessoa pode ter um caráter gentil *(ìwà-pèlé)*, e não ter um caráter honesto *(ìwàtító)*, porque uma coisa não é sinônimo da outra. Assim, ela não terá um bom caráter *(ìwà-rere)*.

Inversamente, uma pessoa pode ter um caráter extremamente honesto *(ìwàtító)*, mas não ter gentileza e simpatia *(ìwà-pèlé)*. Assim, ela também não terá um bom caráter *(ìwà-rere)*.

REFERENCIAS:

ABIMBOLA, Wande. "O conceito de bom caráter". In: *Yorùbá Oral Tradition*, Ile-Ife University Press, 1975. Tradução de Rodrigo Sinoti. Disponível em www.luizlmarins.com.br/p/artigos.html

ABRAHAM, R. C., *Dictionary of the Modern Yoruba*, Hodder & Stoughton, London, 1981 [1946].

CMS, *A Dictionary of the Yoruba Language*, University Press Ibadan, Ibadan, 1991.

CROWTHER, Samuel. *A Vocabulary of Yorùbá Language*, Seeleys, London, 1852.

FAKINLEDE, Kayode J., *Modern Practical Dictionary Yoruba*, Hippocrene, New York, 2008.

FÁLÀDÉ, Fás̠ínà. *Ifá, The Key to Its' Understanding.* Ara Ifa Publishing, Lynwood, CA, USA, 1998.

IDOWU, Bolaji. *Olódumàrè, God in the Yorùbá Belief.* A&B Books, New York, 1994.



SOCIEDADE ÒGBÓNI

Sandro A. Oliveira

Elemoso Awo ati Agba Akin

T`Ogun Aroleifa.

Junho 2015



AGRADECIMENTOS

Gostaria de externar minha eterna gratidão ao Professor Felix, por ter me apresentado ao conselho de anciões de *Ilé Ifé*, Moritala (in memory) meu iniciador em 1999, no *Ilédì* Ewegbemi em Ibadan, ao meu *Oluwo* Majiyagbe do *Ilédì Alaragbo*, de Abeokuta onde recebi o oye de Agba-Akin em 2007 (do qual sou representante no Brasil).

Meus respeitos e agradecimento ao grande *Oluwo* Adebisi do *Ilédì Otitolodun* em Iragbiji (*Oluwo* do Rei, em memória), onde em 2009 recebi o título de Elemoso daquele *Ilédì*, e a autorização para formar meu *Ilédì*, agora na qualidade de *Oluwo*, autorização vinculada a vinda de um membro do mesmo autorizado para tal fim; o que até o momento não ocorreu.

Ao *Awo* Sikiru Gegeaye pela infinita paciência demonstrada ao responder por horas as perguntas que, eu formulei, a respeito dos símbolos e ritos *Ògbóni* (registro este salvo em DVD).

Não posso aqui esquecer de estender estas palavras ao *Chief* Muraina Oyelami, Eesa de Iragbiji, homem de invejável influencia e sabedoria, que nos recebeu gentilmente em sua residência e nos apresentou ao Adebisi, e a Yeye Oṣun da cidade.

E Sua Majestade Oba Abdur-Rasheed Ayotunde Olabomi (Odundun a IV), Aragbiji de Iragbiji e seu *Awise*, Tunde Abereifa, de quem recebi o meu Oruka *Ògbóni,* por ocasião de meu *oye*.

SOCIEDADE ÒGBÓNI

"Uma poderosa e inescrupulosa organização ... Uma Companhia de Decapitação Ltda."... Estas foram alcunhas imputadas por Ellis em 1894, e por Morton-Williams em 1960 para a Fraternidade *Ògbóni*.

A verdade é que ambos os escritores eram partidários de uma ideologia evolucionista reinante na virada do século XIX, pregavam que a sociedade europeia estava num estágio "superior" de civilização, assim, quaisquer práticas culturais, principalmente as religiosas, que se apartassem do padrão ocidental, especialmente do Cristianismo, eram imediatamente

consideradas como prova da "inferioridade" de tais povos, e, por conseguinte, eram desprezadas e sujeitas a perseguição rigorosa da administração colonial.

Ògbóni, assim como *Oro*, dedicaram-se à manutenção da continuidade cultural *Yorùbá* e como seus membros estavam ativos durante o auge da repressão colonial, é provavelmente uma das razões pelas quais estas associações adotaram práticas secretas.

Já para alguém de cultura *Yorùbá* o termo indica além do culto à divindade *Onilé (Iya-Aye)*, a maturidade, disciplina e verdade. No Brasil, em especial nos meios religiosos afro-brasileiros, o nome *Ògbóni* como conceito, está virando "moda", basta pronunciar este nome, seja um bate papo informal ou naquela roda de Ebomis para que aquele que o professou angarie o "respeito" ou o "reconhecimento" de seu interlocutor que, geralmente nada ou pouco sabe sobre o assunto. E, os que têm alguma ligação com esta "sociedade, " (hoje ainda poucos), demonstram total desrespeito e sua falta de comprometimento com seus juramentos, chegando até a promover "iniciações" com simples objetivo de VENDER ao incauto o *Edan*.

Este artigo não tem a pretensão de ser a última palavra no que se refere a esta Sociedade; mesmo porque, muitos trabalhos vêm despontando a respeito da *Ògbóni* no campo da etnografia religiosa *Yorùbá*. O nosso objetivo é ser mais uma vela acesa nesta escuridão de conhecimento e compreensão no que toca a Sociedade *Ògbóni.*

A denominação de "sociedade secreta" tem fundamento tanto na necessidade de omitir seus membros, locais de culto e práticas do Governo Colonial quanto na ambivalência de sua competência, que pendula entre o religioso e o secular. Com base na sociologia, William Bascom refuta esta classificação, pois, segundo o autor, a "*Ògbóni* é semelhante a outras associações religiosas *Yorùbá* onde seus líderes tem o direito de impor sansões, aqueles que revelam seus segredos e procedimentos ou quebram seus juramentos". Infelizmente muitos dos sacerdotes que aqui aportam, não trazem em suas bagagens estes valores; talvez, para não tomar espaço na mala de outros "valore$" auferidos dos brasileiros.

Em 2007, em uma das oportunidades que tive de estar em solo *Yorùbá*, ouvi do Professor da Faculdade Obafemi Owolowo (antiga Universidade de Ifé) Felix H`omidire que "quando lemos

ou ouvimos alguém a respeito de determinado assunto devemos questionar, quem é, e que autoridade esta pessoa tem, dentro do que se propôs a escrever ou falar”.

Por isto, gostaria de informar ao possível leitor deste artigo que meu conhecimento a cerca desta Sociedade tem duas vertentes principais:

A primeira é *Ifá*, que em particular é o sustentáculo de minha religião, centrada em sua infinita sabedoria revelada nos *ìtàn*, (seu corpo literário) e propagada por seus discípulos, verdadeiras bibliotecas vivas, os babalaôs.

A segunda: são os ensinamentos a mim transmitidos pelos anciões e membros dos *Ilédì* os quais tive a "honra" de ser aceito.

Verdade é também, que algumas das informações que serão aqui apresentadas, para o descontentamento de alguns bibliofóbicos, estão apoiadas nas bibliografias mais consultadas no tocante a *Ògbóni*.

O termo *Ògbóni* é a contração da frase *"eni táa bí sówó `Awon `ogbó eni"* (alguém que nasceu nas mãos dos anciões) que se metamorfoseou em *Ògbóni*.

Há diversas Fraternidades *Ògbóni* Aborígene (AOF) na Nigéria. Entre elas podemos citar a Gbede *Oṣugbo*, que é normalmente referida como sendo a qual o Oba esta ligado, isto é, para os chefes do Obá, ha também *Ògbóni* Otu Ifé, *Ògbóni* Iwule, há *Ògbóni* Arapa Nika, esta originada em Akoko no Estado de Ondo, Ogboni Ara Ifé, *Ògbóni* Akala etc. Existe pequenas diferenças entre elas no tocante a liturgias, embora todas elas adorem *Onilé*.

Ainda hoje há uma confusão feita pelos menos familiarizados, entre:

- *Ògbóni* tradicional conhecida na literatura inglesa como "*Aboriginal Ògbóni Fraternity - A.O.F.*"
- "*Reformed Ògbóni Fraternity - R.O.F.*", que foi criada em 1914, pelo Reverend Adésínà J. Ògúnbíyí, que revisou os rituais e o simbolismo tradicional, tornando-a assim oportuna tanto aos indivíduos não *Yorùbá*, quanto os *Yorùbás* adeptos ao cristianismo ou islamismo.

Entretanto, além de serem mais seculares na sua orientação, AOF agora tem filial em toda a Nigéria e não é mais estritamente uma instituição *Yorùbá*.

O culto *Ògbóni* Aborígene propicia *Ilè* (Terra), como uma "deusa", tendo-a como objeto de culto, os *Ògbóni* interpretam a terra como sendo feminina e a tem como fonte da vida, para a qual toda a vida voltaria. Acreditando ser a mais sênior das três forças elementares: terra, água e ar (Simpson,1980). É, portanto, o útero e o túmulo de todos os seres humanos (Opefeyitimi 1994).

Há um grupo de mulheres atuantes na associação, em menor número em relação ao dos homens, elas nunca presidem os rituais. São chamadas de *Erelú* e representam os interesses das mulheres da cidade nas reuniões (Morton-Williams 1960). Entre os membros femininos do grupo incluem a, *Yeyelafe*; *Iyabese*; *Iyalaje* e a *Iyabiye* a mais eminente entre elas.

Essencialmente, a instituição *Ògbóni* é um grupo secreto. Ninguém, exceto os membros podem realmente saber a profundidade de suas práticas, embora a sua influência na vida social dos *Yorùbá* não seja um segredo. De fato, os *Ògbóni* são, mais ou menos, os

legisladores no enclave tradicional *Yorùbá*. Isso porque na sociedade *Yorùbá* tradicional, a *Ògbóni* é o corpo de todos os idosos da comunidade, na verdade não há diferença entre os membros da *Ògbóni* e o conselho de anciãos, são os membros da *Ògbóni* que se tornam membros do conselho de chefes ou anciãos da terra. (Daramola e Jeje 1970: 160).

Nesta sociedade, a *Ògbóni* é o elo entre o religioso e político. Como uma Instituição, serviu para preservar a cultura, as tradições e a história da destruição total pelos colonos, preservando suas instituições tradicionais da aniquilação diante a influência do novo regime.

Juntamente com *Ògbóni,* as Sociedades *Oro* são consideradas políticos, sociais e religiosas em diversos níveis, são sociedades secretas. *Ògbóni*, *Oro*, *Egúngún* e Gelede são cultos ancestrais, cuja rede de participantes e oficiais, constituem grande parte da estrutura política da sociedade *Yorùbá* (Wande Abimbola).

Paralelamente a estes grupos há *Ifá*. Seus discípulos poderiam negociar com os membros *Ògbóni* para resolver os problemas da comunidade, embora muitas vezes, fossem eles mesmos membros da *Ògbóni*. Lawal também discute que foi *Ifá* quem originalmente criou os

rituais de *Ògbóni*. Sacerdotes *Ifá* em Oyó estavam intimamente associados à Ṣàngó e *Ògbóni,* onde um Babal*Awo* pode residir no palácio, um exemplo claro da interligação entre o culto de *Ifá* e o governo tradicional. Sociedades e cultos em conjunto contribuem para o funcionamento normal e moral da sociedade. Prandi aponta como fator fundamental para degeneração e falecimento ético das religiões afro-brasileiras a ausência destes grupos no Brasil dizendo que "nesse quadro de falência ética das religiões no Brasil quero situar as religiões afro-brasileiras, mais especificamente o Candomblé."

Os *Oro* são responsáveis pela polícia em algumas cidades. Os *Ògbóni* são os juízes. Os *Egúngún*, os que ajudam a mediar conflitos e facilitar as relações entre os vivos e os antepassados. As *Gelede*, que mantém e desenvolvem estratégias sociais para promover a paz, felicidade e união na comunidade (Asuwada).

Oro pode trabalhar por conta ou diretamente com a *Ògbóni* para regulamentar as regras. A floresta *Egba* estava dentro da província *Oyo*, e pode ter sido em *Egba* que o culto *Oro* surgiu pela primeira vez. O historiador de arte Africana, Jr. Ojo argumenta que o culto *Oro* em *Egba* angariou seus membros do sexo masculino que pertenciam à *Ògbóni* [!]. Ojo inclui em sua

declaração de uma nota sobre o *Oro* como um culto ancestral em sua raiz, que está intimamente associada com *Ògbóni*. *Oro* lidou com a execução de criminosos condenados, provável com as orientações dos *Ògbóni*.

A sociedade *Ògbóni* é na sua essência um culto político e religioso, ela foi criada em Ilê-Ifé, possivelmente no período do primeiro rei *Yorùbá* Odùduwà. De acordo com Babatunde Lawal, era inicialmente conhecida como *"Mole."*

A *Ògbóni* continuou a se desenvolver na Nova *Oyo*, no século XIX. Os *Egba* trouxeram a instituição com eles de Ilê-Ifé e a desenvolveram a tal ponto que se tornou a mais característica instituição *Egba*. Em *Egba* e Ijebu esta sociedade é conhecida como Òṣùgbó. Os membros da comunidade reconhecem os distintos e importantes papeis de cada um destes grupos.

A sociedade *Yorùbá* cingiu a interligação entre o espiritual e o secular em grande parte, devido à filosofia de *Ifá*. Por estas razões, entre outras, costumo dizer que todo o *Awo*fá deveria ter

um conhecimento básico sobre estes cultos. Não é meu objetivo me aprofundar nas práticas litúrgicas do grupo *Ògbóni*, pois não há de se esperar de um *Awo*, a quebra de *Awo*.

Queremos apenas abordar a riqueza de símbolos que cercam este culto, mais precisamente um dos elementos símbolo que identificam os membros desta Sociedade, o *Ìtagbè* ou *Ṣàkì*.

Nas sociedades Africanas, onde as tradições orais têm primazia sobre os escritos, as artes visuais desempenham um papel vital na sua função como linguagem. Entre estas artes está a têxtil.

Quando a arte sacra *Yorùbá* é examinada, são os mitos que podem trazer à tona a explicação e o significado por trás dos símbolos. O mito é a conexão entre o elemento símbolo e seu significado.

A palavra que designa símbolo ou sinal na língua *Yorùbá* é *"àmmì"* ou seja, um sinal ou significante que transmite muito mais do que os olhos podem ver.

Um verso do odu Ogbe-oyenu faz referência a essência e importância do *Ṣàkì*. Transcrevemos a seguir parte do *ìtàn*.

OGBE-ÒYÈNU

Iyán di átúngún

Óbé di átúnsè

Wón ní kó ebí ku ohun kóhun mó

Bíkò se ohun àjogún bá won kan soso

Tí wón fi njo ba

Eyí kìíse ohun mìràn bíkò se Ṣàkì

Ebi ni ki Ṣàkì ná di ti Rà`ndàwú |

Rà`ndàwú gba Ṣàkì odi Aláse ilú

Ó joba lórí gbogbo won

Ṣàkì wá gba yì ó gb'éye

Ódi ohun olá odi ohun iyì

Bí akò bá ri Rà`ndàwú

Akó lè joyè baba eni

Ohun ti sùúrú seti

Ilè ní gbé.

Tradução livre.

O inhame exige reestudar

A sopa de ser refeita

Eles disseram que a família não tinha deixado nada

Exceto o respeitado legado - Ṣàkì

O emblema do reinado

A família decidiu que Ransawu herdaria o Ṣàkì

Randawu pegou o Ṣàkì e se tornou o governador da cidade

Ṣàkì então se tornou o emblema da dignidade e honra

Tornou-se o emblema da bondade e excelência

Sem observar Randawu

Alguém não pode ser instalado como chefe

Seja o que for que a paciência não possa esclarecer

Permanece sem esclarecimento.

O verso deixa claro que o *ṣàkì* (*ìtagbè*) é uma insígnia de honra e respeito. De fato, é uma abominação para uma pessoa vestir *ṣàkì* ou *Ìtagbè* e dizer mentiras Os *Yorùbá* dizem: "*A kì igbé ṣàkì lé'ìká ka puro* – significa que: "Não se deve usar de forma maldosa o *ṣàkì* para dar credibilidade à sua mentira".

Como emblemas de chefia, sacerdócio e participação na sociedade *Oṣugbo-Ògbóni*, panos intitulados *aso-olona* estão no cerne do poder e liderança entre os *Yorùbá* tradicionais. Em Ijebu-Ode, são as mulheres que tecem panos de formas diferentes, que atendem diferentes funções dentro da sociedade, invocando sempre a *Obalufon*, divindade da criatividade e da tecelagem. Um desses "tecidos" é o *Ìtagbè*, pano que é utilizado como um símbolo do poder tanto religioso quanto político.

Uma mulher pode ostentar o título de *Iyaegbe* - mãe ou tecelã sênior, um título que indica a sua participação oficial em cerimônias. Embora seja homenageada por conta de sua profissão, tecelões não estão necessariamente a par das entrelinhas que cercam os panos que eles mesmos criam. O acesso a este conhecimento é um privilégio concedido apenas aos autorizados a vestir a "roupa". Este pano é produzido em grande parte na área Ijebu, presumivelmente por causa da ligação que Ijebu tem com a sociedade *Osugbo*.



Fonte da imagem:
https://www.pinterest.com/pin/204280533072132299/

O *aso-olona* é o nome genérico para este pano que a depender de tamanho e detalhe podem variar em suas nomenclaturas. *Aso-olona* significa "pano com os padrões". Ele é produzido em dois tamanhos distintos.

O maior é conhecido como "*iborun-nla aso*", que se usa estilo toga, com uma das pontas atirada por cima do ombro esquerdo.



Fonte da imagem: Aronson, Lisa. "Ijebu Yoruba Asho olona: A Contextual and Historical Overview." African Arts 25 (3, 1992): 52-63; 101-102

O menor é o *ìtagbè* ou *sàkì* para outros locais. Pessoas de *Oyo* no estado de *Ogun*, que também fabricam e usam este estilo de emblema, se referem a ele como *Kijipa*. Mais especificamente, *iborun-nla* significa: "grande cobertura", ou seja, a proteção do sol (*òórùn*). De acordo com Lawal essa tradução explica sua função original (1992). No entanto, com base no contexto em que estamos tratando e que são utilizados estes panos, *Iborun-nla* também significa " cerimonial ou pano festivo ".



Por ser um chefe, este homem usa seu *itagbe*, um tipo de *aso-olona* pequeno, sobre seu ombro direito. Ijebu-Ife, maio de 1978. Fonte da imagem e texto: Aronson, Lisa. "Ijebu Yoruba Asho olona: A Contextual and Historical Overview." African Arts 25 (3, 1992): 52-63; 101-102



Nesta foto uma idosa iya egbe (70 anos), Aisatu Odutola, usando um itagbe sobre seu ombro esquerdo, indicando seu alto cargo e status. Ijebu-Ode, maio, 1978. Fonte da imagem e texto: Aronson, Lisa. "Ijebu Yoruba Asho olona: A Contextual and Historical Overview." African Arts 25 (3, 1992): 52-63; 101-10

O "*sàkì*" é projetado para reproduzir a aparência da superfície interna do estômago do homem. O intento ou simbologia disso é passar a mensagem de que um *Ògbóni*, ao carregá-lo não está intentando qualquer conspiração maldosa. Então, ele orgulhosamente exibe o interior de seu estômago aonde ele guarda não apenas alimento, mas coisas que alimentam seus pensamentos e tudo que vê e sente.

Segundo Osamaro, *"as feiticeiras não matam homem algum que age sinceramente de acordo com o sistema de instituição do povo e tabus proclamados por Olórun, e que a única força capaz de sobrepujar o poder das Ìyámi, é a Terra"*.

O *odu Osemolura* nos mostra que o próprio *Olódùmarè* proclamou que o solo (terra) que em cerimônias no *Ilédì* carrega outro nome, seria a única força que destruiria qualquer feiticeira ou divindade que transgredisse algumas das leis naturais.

Segundo a tradição oral

Ìtagbè/ṣàkì surge em um pacto entre Òrúnmìlà e uma mulher chamada Poroyen na ocasião em que ele caiu em um profundo poço e não podia sair. Depois de sete dias e noites, sem comida ou água, começou a cantar e isso atraiu Poroyen ao lado do poço.

Ela ofereceu ajuda para tirá-lo do poço com uma condição, de que ele se casasse com ela. Òrúnmìlà concordou, ela usou então o Ìtagbè, que é similar a um Ọjá para tirá-lo do fundo do poço. Òrúnmìlà manteve sua promessa, casando-se com POroyen e lhe deu um filho. A mulher passou a usar o tecido que usou ao ajudar Òrúnmìlà, para levar seu bebê em suas costas.

Ojá é semelhante ao *ìtagbè*, principalmente por causa dos tufos de fios que são deixadas sobre ele como uma decoração quando ele é tecido. As mulheres usam o pano para carretar os bebes nas costas embora jamais seja usado no ombro, como usaria um *awo*, ou um *Oba*.

Não podemos confundir *Oja* com *ípèlé*, um "pedaço de lenço" que pode ser amarrada a cabeça como um *gele* ou solto sobre o ombro.

A origem do culto *Ògbóni* é narrada nos versos de *Irosun-Ose* e *Ìrosùn-Ìwòrì*. Estes versos sagrados relatam um momento de grande crise na história da criação, caracterizado por amargura, ódio e esterilidade na terra.

Olódùmarè não se agradava com essa situação, então enviou ao *aye*, *Òrúnmìlà,* com alguém de autoridade que foi chamado de Edan para conter a crise. Através dele, a paz e a unidade foram restauradas. Para garantir que a paz durasse, a fraternidade *Ògbóni* ou *Osugbo* foi criada, com o poder de instalar o *Oba* ou seu próprio rei. O símbolo deste poder é o *Ìtagbè*. |



Fonte da imagem: http://iledietigbere.tumblr.com/



Fonte da imagem: http://www.alamy.com/stock-photo-nigeria- west-africa-itagbe-detail-of-woven-textile-shoulder-lay-for-9804093.html

De acordo com Solanke, *Ìtagbè* em si é uma forma de poder criada a partir da fundação da criação de Ifé. Foi, portanto, dada apenas para pessoas poderosas e influentes, e ao vestir o *Ìtagbè,* suas palavras eram lei. O *Oba*, seus chefes e os membros da Fraternidade *Ògbóni* dependendo de suas funções, usam o *Ìtagbè* sobre sua cabeça ou no ombro esquerdo, exceto durante a procissão funeral de uma membros.



Fonte da imagem:
http://www2.liu.edu/cwis/cwp/but06/hillwood/african/essays/e3/e1.html

Governantes, chefes, membros da *Osugbo* e sumos sacerdotes usam *sàkì* como marcas e lembranças da posição que ocupavam em vida ou da sua relação com o rei. Esses panos funcionam como emblemas de poder e hierarquia, especialmente para os chefes e membros *Ògbóni* ou *Oṣugbo* (Aronson, 1992:53).

Sàkì também é uma característica padrão do *aso-olona*. O tecelão a cria tecendo fios suplementares através de um pequeno grupo de urdidura, deixando as pontas penduradas na frente. O *sàkì* está associada a poder, prestígio e as coisas boas. A palavra *sàkì* significa: "tripé" o número três, é particularmente sagrado para os iorubas tanto dentro como fora da sociedade *Oṣugbo*, entretanto tem um significado muito mais profundo na cosmologia *Ògbóni*.

Aṣo olona continua a marcar o status do seu proprietário até mesmo após a sua morte. Chefes e outros indivíduos do alto escalão devem ser enterrados com seus dotes para afirmar o seu status dentro do reino do espírito. Na verdade, alguns títulos de chefia no universo *Yorùbá* ainda são indicativos da presença da *Ògbóni*. Por vezes no intuito de indicar o alto status de um membro *Oṣugbo*, o grande *aṣo olona Iborun-nla* é usado como invólucro no corpo de um idoso falecido e até mesmo no desempenho de um *Egúngún*.

Até agora fiz pouca distinção entre *aso-olona* usados por chefes e os pertencentes a membros *Osugbo*. Existem diferenças importantes, apesar que mais de noventa por cento dos chefes Ijebu pertencem *Oṣugbo* e isto se estende as demais áreas da iorubalândia. Assim é difícil alguém que esteja fazendo uso deste tipo de "insígnia" não seja membro da *Ògbóni* ou tenha o

recebido de um deles direta ou indiretamente. Em linhas gerais como símbolo de chefia o *ìtagbè* é usado sobre o ombro direito, já como indicativo da *Ògbóni* ele é usado sobre o ombro esquerdo.

Outra forma de distingui-los é que, os membros da *Ògbóni* usam tanto o *iborun-nla* quanto *sàkì*, e por vezes este último pode estar amarrado ou jogado sobre a cabeça, e o *Iborun-nla* enrolado no corpo. O indicador mais fiel da participação de um membro *Ọsugbo* (tratando de vestuário) é o uso de *ìtagbè* na cabeça. Quando as decisões importantes são tomadas em reuniões *Osugbo*, membros amarram o pano sobre a cabeça de modo que uma parte da franja termine sobre o tórax. Em público, eles usam como turbante com a franja caindo no rosto.

Um recém iniciado (*Awo* we-we) pode até receber o *iburunla*, que por regra é todo branco e maior, o que o distingue do *ìtagbè* usado por quem detém algum título dentro da confraria e que, frequentemente, são brilhantes e possuem mais de uma cor.

Um membro no estágio de We-we- não participa dos rituais secretos até receber um título juntamente a um *igbá-àse*, quando, então, a depender de sua função, passa a participar mais ativamente dos rituais principalmente os de iniciações.

Cerimônias de titulação na Fraternidade *Ògbóni* geralmente são abertas a membros de outros Eledi, que são convidados a testemunhar a titulação. Isto ocorreu nos três *Ilédì* em que tive oportunidade de participar.

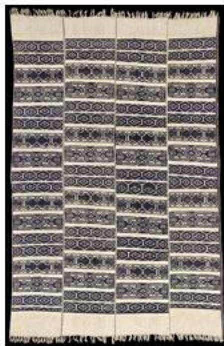
Concluindo rapidamente:

O uso tanto do *Iborun-nla*, quanto do *ṣàkì/ìtagbè*, deve-se restringir a membros *Ògbóni* com legitimidade iniciática, e não fora de um contexto cerimonial religioso; quanto menos por quem não mantém nenhum vínculo, seja iniciático ou político com esta ainda respeitada Sociedade.

Digo, ainda, porque, se os legítimos OMO IYA se omitirem, estes elementos sacros simbólicos e por consequência sua significância, caíram na banalidade e desrespeito por parte da sociedade, tanto religiosa quanto não religiosa. Permitir isto: é como nos calarmos diante de um *ogberi* ou *Iyawo* do candomblé (recém iniciado) usando e ostentando pública e ritualmente um Hungébé (rungebe).

A mensagem metafórica do *osugbo* ou *sàkì*, que é de ausência de maldade, está para além da vista humana. Dentro da filosofia *Ògbóni,* é uma metáfora a própria vulnerabilidade interna e transparência aos "lacaios da terra", cujo olhar nada pode ser ocultado (Thompson 1971). Não é por acaso que o *Oju-Aye* é um dos símbolos frequentes nos *Ilédì*.

Aṣo-Oke



Pano signatário utilizado por Chefes da Sociedade Ogboni (Yorubas em geral), ou Osugbo (entre os povos Yoruba Ijebu sudoeste da Nigéria). Os desenhos, segundo informaram, representam espíritos da água. Coleção Particular. Londres. **Monika Ettlin** - Fonte da imagem: <https://www.pinterest.com/pin/145522631683571683/>

FONTE DO TEXTO:

INTERNET, *Asa Ibile Yoruba*, acessado em 02/06/2015, disponível em:

<http://asaibileyoruba.blogspot.com.br/2011/08/uma-poderosa-e-inescrupulosa.html>

Transcrição e adaptação com inserção de imagens, de:

Luiz L. Marins <http://www.luizlmarins.com.br>

SEM *ORÍ* NÃO EXISTE NADA

Majeobaje

Awo Agbaye Fagbamila Aworeni



Fevereiro de 2013

FACEBOOK:

https://www.facebook.com/oluwoifagbamila

Tradução de Luiz L. Marins

Maio de 2015

De acordo com os ensinamentos de *Ọ̀rúnmìlà*, *Orí* é o mais alto, e o canal mais eficaz no sistema de comunicação estabelecido por *Olódùmarè*, entre Ele e sua criação. *Orí* é o mediador mais importante, mais capaz, e eficaz, para facilitar a comunicação entre os mundos espirituais e materiais.

No começo da vida na Terra, *Ifá* (a sabedoria de *Olódùmarè*) foi dada a nossos antepassados por *Ọ̀rúnmìlà* (a testemunha da criação). Desde então nossos antepassados tem conservado os santos ensinamentos de *Ifá* em sua forma original até o dia de hoje.

De acordo com *Ifá*, *Orí* é o criador da pessoa. Dizemos que *Orí* é o indivíduo criador, no sentido de que nada pode cruzar a fronteira dos mundos físicos e espirituais sem o consentimento de *Orí*. Na verdade, *Orí* é que determina quando, como e onde, em todos os assuntos espirituais relativos à vida material da pessoa. Não há nada que se manifeste no mundo físico sem a autorização de *Orí*. Assim, *Orí* é responsável pelo destino de cada pessoa, e é a ele que devemos servir durante nosso tempo de vida.

Orí, então, é a essência da boa sorte, e a boa sorte é o mais importante elemento do responsável pelo sucesso e fracasso humano. Quando nos referimos à palavra sorte, não falamos da sorte ou azar propriamente ditos. A palavra sorte, neste trabalho, é um significado dos cruzamentos das oportunidades da vida, com as capacidades pessoais.

Por exemplo, uma pessoa através de seu desejo de receber, atrai oportunidades concretas, energias potencializadas através do pensamento, das palavras e ações. No exato momento em que ele expressa este desejo, surge uma pessoa que pode transforma-lo em realidade. A isto chama-se de sorte.

Por outro lado, aqueles que não aproveitam as oportunidades, ou não tem capacidade, dizem que não tem sorte.

Uma vez que *Orí* é a única divindade que pode acionar o movimento e transformação da energia, como também determina seu propósito e sua finalidade, *Orí* é ainda o detentor máximo dos poderes distribuídos por *Olódùmarè*. Com esta capacidade, *Orí* é o governante da pessoa, e o criador pessoal que facilita a comunicação entre todos os *ènìyàn* (pessoas), o cosmo, e *Olódùmarè*. *Orí* é o que intervém a favor da pessoa, dia e noite, em todos os momentos. Este é o trabalho de *Orí* que determina a forma de ser de cada pessoa criada.

Em *Èjìògbè*, Ifá diz:

1. *Orí kóo dá mi re*

2. *Òrìṣà má jèé n sòwò àsenu*

3. *Adifá fun òkànkànlénírúnwo Irúnmolè*

1. *Nígbàti won n tòrun bò wá síle ayé*
2. *Orí ló kókó, dá Òrúnmìlà sí Oké-Ìgètí*
3. *Orí kóo dá mi re*
4. *Òrìsà má jèé n sòwò àsenù*
5. *Orí ló dá Òsun sóde Ìjùmú*
6. *Orí kóo dá mi re*
7. *Òrìsà má jèé n sòwò àsenù*
8. *Orí ló dá Obàtálá sóde Ifón*
9. *Orí kóo dá mi re*
10. *Òrìsà má jèé n sòwò àsenù*

11. *Orí ló dá àwon Ìyàmi-àje sóde Òtà*

12. *Orí kóo dá mi re*

13. *Òrisà má jèé n sòwò àsenù*

14. *Orí ló dá Sàngó sóde Kòso*

15. *Orí kóo dá mi re*

16. *Òrisà má jèé n sòwò àsenù*

17. *Orí ló dá Oya sí ilé Irá*

18. *Orí kóo dá mi re*

19. *Òrisà má jèé n sòwò àsenù*

20. *Orí ló dá Ògún sí Ìrè*

4. *Orí kóo dá mi re*

5. *Òrìṣà má jèé n sòwò àsenù*

6. *Orí ló dá Èsù sí Kétu*

7. *Orí kóo dá mi re*

8. *Òrìṣà má jèé n sòwò àsenù*

9. *Orí ló dá Òrìsà-Oko sí Ìràwò- Àgbà*

10. *Orí kóo dá mi re*

11. *Òrìṣà má jèé n sòwò àsenù*

12. *Orí ló dá Eégún sí ilé Òjè*

13. *Orí kóo dá mi re*

14. *Òrìsà má jèé n sòwò àsenù*

Tradução:

1. *Orí*, por favor, me abençoe
2. *Òrìsà*, não me deixe trabalhar em vão
3. *Ifá* foi consultado para os quatrocentos *Irúnmolè*
4. Quando estavam vindo do *òrun* para *ayé* [2]
5. *Orí* veio primeiro, e estabeleceu *Òrúnmìlà* em *Oké Ìgètí*
6. *Orí*, me abençoe abundantemente
7. *Òrìsà*, não me deixe trabalhar em vão

[2] *Òrun*, mundo espiritual. *Ayé*, mundo físico. (Nota do tradutor)

1. *Orí* estabeleceu em *Òsun* em *Ìjùmú*
2. *Orí*, me abençoe abundantemente
3. *Òrìsà*, não me deixe trabalhar em vão
4. *Orí* estabeleceu *Obàtálá* em *Ifón*
5. *Orí*, me abençoe abundantemente
6. Não me deixe trabalhar em vão
7. *Orí* estabeleceu as *Ìyàmí Àjé* em *Òtà*
8. *Orí*, me abençoe abundantemente
9. *Òrisà*, não me deixe trabalhar em vão
10. *Orí* estabeleceu *Sàngó* em *Koso*

11. *Orí*, me abençoe abundantemente

12. *Òrìṣà,* não me deixe trabalhar em vão

13. *Orí* estabeleceu *Oya* em *Ilé Irá*

14. *Orí*, me abençoe abundantemente

15. *Òrìṣà,* não me deixe trabalhar em vão

16. *Orí* estabeleceu *Ògún* em *Ìrè*

17. *Orí*, me abençoe abundantemente

18. *Òrìṣà,* não me deixe trabalhar em vão

19. *Orí* estabeleceu *Èṣù* em *Kétu*

20. *Orí*, me abençoe abundantemente

21. *Òrìṣà,* não me deixe trabalhar em vão

22. *Orí* estabeleceu *Òrìṣà-Oko* em *Ìràwò- Àgbà*

23. *Orí*, me abençoe abundantemente

24. *Òrìṣà,* não me deixe trabalhar em vão

25. *Orí* estabeleceu *Eégún* em *Ilé Òjè*

26. *Orí*, me abençoe abundantemente

27. *Òrìṣà,* não me deixe trabalhar em vão

Foi assim *Orí* veio, estabeleceu, e estabelece até hoje todos os seres viventes do mundo.

Para começarmos a ter um melhor entendimento de algumas verdades escondidas sobre nossa existência, tal como nos mostra a estrofe de *Ifá* acima recitada, buscaremos uma melhor compreensão através da parábola a seguir, associada com a estrofe:

"No início das transformações, *Olódùmarè* viu que algumas pessoas não cumpriam seu destino escolhido. As razões destas deserções eram tão diversas e numerosas, como seus incidentes.

Para resolver a questão, chamou todos os *Irúnmọlẹ̀* (os seres espirituais) para descerem e exercerem algumas funções específicas na restauração da ordem dos assuntos dos seres humanos no mundo.

Quando chegou o momento para descer, *Ògún*, o Irúnmọlẹ̀ encarregado dos metais e da metalurgia, disse que deveria liderar o caminho para todos os demais seres, já que ele é o responsável por traçar o caminho místico para o *Ayé*.

Ọ̀rúnmìlà disse que deveria liderar o caminho já que ele foi a testemunha da criação e, em consequência possuía o privilégio único de conhecer o tempo (passado, presente e futuro).

Ọbàtálá também disse que devia liderar o caminho por ser o chefe espiritual, e também o grande artista responsável por modelar os *Orí*, como também da formação da *Ayé*.

Todos os *Ìrúnmọlẹ̀*, alternadamente, alegaram seus direitos para a missão de transformações no mundo.

Por último, *Orí* se levantou e disse:

Eu sou aquele que formou todos os seres humanos no mundo, e eu sou o responsável por cada um, e pelo destino de todos. Portanto, me reservo o direito de levar a todos vocês nesta missão de modificar a sorte dos seres humanos.

Vendo que havia conflito entre os encarregados para a responsabilidade das mudanças, *Olódùmaré* chamou o Conselho Celestial para estabelecer quem seria o guia e chefe da missão, com direito para governar e orientar as ações de todos os demais seres.

Quando todos chegaram na presença de *Olódùmarè*, uma luta de alta competência espiritual foi organizada. O ganhador do concurso teria a plena autoridade para dirigir, governar e chefiar a missão de modificações da criação. Foi uma luta pela supremacia.

Ọ̀rúnmìla foi o primeiro a enfrentar *Orí*. *Orí* venceu.

Um a um, todos os *Ìrúnmọlẹ̀* enfrentaram *Orí*, mas *Orí* venceu a todos, e para sempre estabeleceu sua autoridade como comandante supremo da criação geral.

No mesmo instante que se estabeleceu como autoridade suprema, *Orí* deu aos *Irúnmọlẹ̀* o poder de manifestar-se no *ayé*.

Orí, como foi ele que chefiou todos os oponentes a virem do *ọ̀run* para o *ayé*, ele possui a autoridade de único criador e dispensador do destino.

A dinâmica do resultado e a consequência da luta pode ser melhor entendido ao analisarmos certas palavras iorubas utilizadas na estrofe anteriormente citada.

Em ioruba, a palavra "*dá*" possui vários significados. Em primeiro lugar significa "criar", "lançar, atirar", "contribuir", resolver", "estabelecer", etc. ...

Outra frase que vale a pena examinar é "*sode*", que é uma combinação de duas palavras. A primeira é "*sí*" que pode ser traduzida por "a", "em"; a segunda é "*ode*", que é "fora". Portanto, "*sode*" pode ser traduzido como "para fora". Isto sugere que houve um movimento de um ponto a outro. A dinâmica das palavras utilizadas na estrofe anterior implica que o ponto de *Orí*gem é "o interior", enquanto que o destino é "o ponto exterior", isto é, o ponto de chegada.

Assim, um entendimento mais claro da frase "*da sode*" é que *Orí* lançou seus oponentes, os *Irúnmọlẹ̀*, de um lugar a outro.[3]

Três pontos importantes aqui:

- *Orí* vence a todos os *Irúnmọlẹ̀*.

3 Ver: "*Orí* Nikàn: Culto de *Orí* como *Òrìṣà*", Luiz L. Marins, *Revista Ọlọrun*, n. 7, Janeiro de 2012, p. 196. Disponível em <http://www.olorun.com.br>. Nota do Tradutor.

- *Orí* lança os *Irúnmọlẹ̀* para fora.
- *Orí* torna-se o único dispensador do destino

Assim, com estas capacidades, *Orí* personifica as qualidades essenciais de *Olódùmarè*. Portanto, é por isso que *Orí* é também chamado "*Ẹlẹda*", que significa "Criador", no caso, criador pessoal, individual.

Ao meditarmos nos atos de *Orí*, mergulhamos no trabalho criativo de *Olódùmarè*, no processo de Suas Emanações. Dado que *Orí* é o único que pode exercer expressamente a autonomia da criação e concessão, *Orí* é a parte individual visível de *Olódùmarè*, e uma extensão Dele, para o funcionamento da criação.

Como *Orí* superou cada um dos *Irúnmọlẹ̀*, e ao mesmo tempo originou um ato criativo, uma emanação de *Orí* desceu com cada ser criado. No entanto, a plenitude de *Orí* permanece potencialmente no *ọ̀run*. Desta maneira, *Orí*ṣe manifesta-se em cada coisa criada, como a cabeça física visível, que é meramente a representação da realidade espiritual no céu.

A cabeça física está na frente de toda a criação do mundo físico. Conforme observamos, todas as criaturas do ar, mar, e terra, se movem com a cabeça. Durante o nascimento, é a cabeça que primeiro chega neste mundo. Às exceções são anomalias, quando, por exemplo, bebes nascem primeiro com as pernas, ou braços.

De acordo com Ifá, *èdò*, o fígado, é um mensageiro divino responsável por adminstrar a entrega do bebe. Quando o filho está chegando, agora um ser completo com todos os potenciais para servir a um destino particular, nada é feito para o fígado durante sua passagem do *òrun* para o *ayé*. Ele pode decidir pôr à prova a criança, de uma forma que revelará o caráter mais profundo deste ser que está chegando. De acordo com *Ifá*, a falta de recompensa adequada à *èdò* durante seu processo de "descida" contraria as normas, é uma violação da ordem divina, e é *èdò* que manifesta esta violação durante o parto.

Portanto, a vitória obtida por *Orí* no *òrun* na luta com todos os outros seres pode ser fisicamente observada no *ayé*. *Orí* está acima de todas as coisas e sua função é maior que a de *èdò* e de todas as outras partes do corpo.

Acrescentando, vemos que a movimentação do ser humano na posição horizontal é limitada, pois para caminhar é necessário pôr-se na posição vertical, de forma que a cabeça aponte para os céus, o que significa que a comunicação primaria da estrutura do ser humano vertical-céu é obrigatória.

Orí pode então ser comparado com a cabeça de um foguete que nos leva a outras dimensões superiores. A cabeça de todos os animais também os eleva em seus movimentos, porém não como os seres humanos. Os animais do mar, terra e do ar se movem-se com a cabeça em modo horizontal. Apenas os seres humanos se movem com a cabeça sempre na vertical, alinhados com o *ọ̀run* e com o *ayé*.

Com este entendimento, sabemos que tudo que um *Orí* individual não sancionar, não terá sucesso. Toda a autoridade e todo o poder da manifestação pertencem a *Orí*. É ele que toma todas as decisões e por ele todas as ações são iniciadas.

Para abraçar esta verdade, é necessário o reconhecimento dos poderes de *Orí* como a metafísica estrutural que representa *Olódùmarè* em cada indivíduo. Portanto, *Orí* é, de fato, a personificação de *Olódùmarè* na criação.

À<u>SE</u> OOO !!!


Casa
HOPE
Apoio à
Criança com Câncer

REVISTA OLORUN – ISSN 2358-3320

N. 8, Abril, 2012 http://www.olorun.com.br

ILÉ-ORÍ **E A CREMEIRA: A NOÇÃO DE PESSOA NO BATUQUE DO RS**

Rudinei O. Borba [4]

http://ileaseekundeyi.wordpress.com

Segunda edição revisada

Junho de 2015

[4] Rudinei O. Borba: nascido em Porto Alegre – RS em 14 de Março de 1981, iniciado no culto do Batuque aos 15 anos de idade pela sua Mãe Carnal, a *Ìyálórìṣà* Vera Lucia de *Bara Ìjẹlù*, e após seis meses, foi feito seu *Òrìṣà Ṣàngó Aganjú*, com iniciação separada do culto ao *Orí*. Foi colaborador da Revista Olorun de 2010 a 2014.

RESUMO

O objetivo deste trabalho é analisar e discutir alguns conceitos empregados na ritualística do *ibọ̀rí* no Batuque Afro-Sul. Abordaremos o conceito tradicional de *orí* e um estudo sobre a Noção de Pessoa dos Ioruba, fazendo um comparativo com o Batuque Afro-Sul, para entendermos o culto à "cremeira" demonstrando que este preservou resumidamente a ritualística iorubá.

PALAVRAS CHAVES: Orí, Borí, Batuque, Noção de Pessoa Ioruba.

INTRODUÇÃO

Este trabalho está dividido em duas partes. Na primeira parte iniciaremos mostraremos um rito de *ibori*[5] tradicional no Batuque no R.S., em que o ritual é feito exclusivamente para *Orí* representado pela cremeira[6], e ainda realizado por sacerdotes mais próximos à raiz tradicional, mostrando sua perca ritual e filosófica no que hoje se pratica como "borí de *Òrìṣà*", na diáspora batuqueira mais aculturada.

Na segunda parte apresentaremos uma entrevista abordando a Noção de Pessoa dentro da Tradição Ioruba para melhor compreendermos que o rito do borí está relacionado com a "Noção de Pessoa", com *orí*, e não com *Òrìṣà*.

Descreveremos um rito de bori do qual participamos, para que assim possamos efetuar comentários das diferenças do rito de "bori para *Orí*", e do "bori para/com *Òrìṣà*". Nossa finalidade não é revelar atos iniciáticos que deveriam ser velados, nem fazer sensacionalismo,

[5] E conjunto de elementos internos que formam o objeto de adoração de *Orí*. Ato tradicional de "alimentar" *Orí*. Este ato difere, tanto do "bori de Orixá" realizado por muitas casas de Batuque menos tradicionais, como também do bori realizado por "outros" segmentos religiosos afro-brasileiros que o louvam e oferendam através do igbá, mas não o "alimentam" de fato, tal qual é feito no Batuque tradicional.

[6] Objeto de porcelana ou barro que serve como assentamento de *Orí* adaptado no Batuque.

mas mostrar a perca de conceito da liturgia ritual do bori tradicional, que vem progressivamente ocorrendo no Batuque, através das últimas décadas.

Muito se tem dito ao longo dos anos que o Batuque afro-sul "não" efetua oferendas apenas para o *orí*, e que perdeu o conceito de *orí* e não sabe mais reverenciá-lo. De fato, nas casas mais aculturadas vemos que o rito do bori passou a ser uma oferenda ao *Òrìṣà* da cabeça, com cânticos de *Òrìṣà*, oferendas de *Òrìṣà*, colares de *Òrìṣà*, quartinhas de *Òrìṣà*, aves na cor do *Òrìṣà*, etc.

O Batuque não realiza mais o culto de *Orí*, perdeu o conceito e o rito. O que faz hoje no Batuque não é um bori ao *orí*, mas um reforço de *Òrìṣà* para a cabeça. Com exceção de alguns poucos mais antigos.

Buscando esclarecimentos, temos relato de uma sacerdotisa com mais de setenta anos de iniciada, que não somente efetua o ritual de oferenda a *Orí* separado do *Òrìṣà*, como também canta *àdúrà/orin* (reza/canto) apenas para o *orí* em seus rituais, desvinculando o culto do de *Òrìṣà*.

A seguir apresentaremos relato oral[7] fornecido pela *Iyálòrìṣà* Iara de *Bara Adágé* da raiz religiosa de *Òyó* dentro do Batuque. [8]

[...] Rudi, nós aprendemos sempre que o culto a cabeça deve ser feito separado do Orixá e nunca junto, pois são rituais distintos, assim como Aribibó e se você analisar, era comum antigamente se ver a expressão "fulano é pronto somente de cabeça", pois só tinha sacrifícios para o Ori, e nem se quer tinha Orixá sento na vasilha.

As rezas que usamos no nosso lado religioso para efetuar sacrifício apenas para cabeça:

Tamboreiro: Ori lá babá ori lá baterinlê

Responder: (Ori lá babá ori lá baterinlê)

[7] Diálogo realizado em Viamão – Rio Grande do Sul em Março de 2011

[8] Iara Pontes: *Iyálòrìṣà* com 70 anos de iniciada no culto, sendo ela do *Òrìṣà Bará Adágé* (ler Adágue) e herdeira religiosa da casa da Saudosa Laudelina Pontes de *Bará Ìjẹlù*, ambas do lado religioso do *Òyó* no Batuque, e descendentes de Mãe Moça da *Ọ̀ṣun*. Atualmente Dona Iara mora em Viamão – RS.

Tamboreiro: Atirê obori toyó

Responder: (Obori toyó)

Tamboreiro: Obori fori toyó

Responder: (Obori taia Oió)[...]

Com este relato, Mãe Iara nos demonstra que o culto a *orí* foi perdido através dos tempos dentro do Batuque, ou pode ter sido apenas conservado pela sua raiz religiosa.

Não tentaremos a tradução da cantiga fornecida, deixando a mesma na forma original que a sacerdote nos forneceu. Percebemos também com relato da *ìyálòrìs̠à* que era comum ter iniciados apenas com assentamento de seu *orí* durante toda sua trajetória religiosa sem receber o *Òrìs̠à*, onde acreditamos que com passar dos tempos o Batuque adquiriu grande número de iniciados através das casas que aprontavam e iniciavam as pessoas no *Òrìs̠à* sem ao menos verificar se a pessoa possuía destino no culto religioso.

Outro fato interessante é o ritual de "Aribibó" mencionado pela mesma, onde arriscamos dar uma possível tradução da palavra, querendo dizer *oríbíbó* (ato de fazer nascer e alimentar a cabeça) no qual consiste um casal de pombos oferecido a cabeça do iniciado, podendo ou não ser acompanhado de uma quartinha, conforme o caso.

Este rito de passagem é a segunda obrigação no Batuque após lavar cabeça com ervas.

Acreditamos que o Batuque efetua o *oríbíbó* de maneira bem similar ao culto tradicional ioruba, mas confunde os ritos no momento em que vai fazer o *Òrìsà* do iniciado, juntando a "cremeira" na vasilha que contém o *ota* (pedra) do *Òrìsà*, acreditando que o mesmo seja o dono da cabeça do adepto do culto.

Podemos lembrar que a expressão "se *orí* não quer, nenhum *Òrìsà* será feito" deveria ser mais compreendida no Batuque, pois é comum uma pessoa só receber o *àse* de seu *Òrìsà* na sua cabeça, somente quando sua vida (destino) esteja em equilíbrio.

Sabemos que alguns sacerdotes mais antigos sabem desse entendimento, pois jamais efetuam rituais de *Òrìṣà* no iniciado, caso este esteja doente ou com outros problemas, pois acreditam que o adepto somente poderá fazer o ritual quando todos os problemas estejam resolvidos.





1ª PARTE

UM RITO TRADICIONAL DE BORI NO BATUQUE AFRO-SUL

Este rito de bori para *Orí* foi realizado na casa de Mãe Iara de Bara, em Viamão, em Dezembro de 2010. Mãe Iara tem 70 anos de iniciada no culto do Batuque ao *Òrìsà Bara Adague*, é herdeira religiosa da casa da saudosa Laudelina Pontes de *Bara Ìjelù*, ambas do lado religioso do *Òyó* no Batuque, descendendo religiosamente da saudosa Mãe Moça da *Òsun Tuké*.

A pessoa que recebeu a oferenda para *Orí* foi à própria Mãe Iara de *Bara*, e estavam presentes na cerimônia, além de mim, Pai Paulinho[9] de *Òsun*, Pai Sidnei[10] de *Sàngó*, Pai Francisco[11] de *Òòsàálá* e Catia Pontes[12] de *Òòsàálá*.

---

[9] Paulinho de *Òsun* é neto sangüíneo da saudosa *Ìyálòrìsà* Mãe Moça da *Òsun Tuké*.

[10] Pai Sidnei de *Sàngó* é descendente do saudoso *Bàbálòrìsà* Wilson Chaves de *Sogbo* e atualmente é padrinho religioso de Mãe Iara.

[11] Pai Francisco de *Òòsàálá* foi filho de santo da saudosa *Ìyálòrìsà* Laudelina de *Bara Ìjelú* e amigo de Mãe Iara.

[12] Catia Pontes é filha carnal de Mãe Iara e neta da saudosa Laudelina de *Bara Ìjelù*, onde herdará essa descendência religiosa.

O relato será apresentado em fonte diferenciada.

"Quando chegamos ao *Ilé*, mãe Iara nos recebeu com uma defumação preparada por ela mesma, na qual todas as pessoas presentes no local puderam se descarregar de possíveis cargas negativas, bem como, a própria Mãe Iara foi defumada pelo seu padrinho. A mesma também deixou antecipadamente preparada dois banhos de ervas.

Segundo mãe Iara, o primeiro banho foi feito de ervas com poder de descarregar forças maléficas e o segundo banho teria sido feito com ervas que possuem o poder de atrair forças positivas. As ervas foram maceradas pela própria *Ìyálòrìsà*, que adicionou em ambos os banhos, água da quartinha[13] do *Òrìṣà Òsányìn* de seu *Ilé*. Mãe Iara chama esses banhos de Mieró (*Omiẹ̀rọ̀*)[14].

[13] Moringa utilizada no Batuque, contendo água e ficando junto do assentamento do respectivo *Òrìṣà*.

[14] Acreditamos que esta expressão provém de *Omiẹ̀rọ̀*, querendo dizer "Água que acalma". Os Ioruba crêem que existe uma espiritualidade em todas às plantas e um poder positivo e negativo que podem ter modificações espirituais quando convertidas em remédios e banhos, não somente na cultura Ioruba, como em diferentes culturas do mundo. O Batuque é uma delas.

Após o padrinho de mãe Iara ter dado o primeiro banho de descarrego, foi então realizado na sacerdotisa o segundo banho para atrair coisas boas, ou seja, prosperidade. Mãe Iara vestiu sua roupa religiosa na cor branca, esta, muito antiga, curtinha, tal como povo do lado do *Ọ̀yọ́* usa no Batuque.

Em seguida ela se posicionou sentada no chão, sobre uma esteira de palha, em frente do *pejí*, sem nada na cabeça. Apresentava-se descalça, com as pernas esticadas e as mãos espalmadas, colocadas sobre os joelhos. Foi colocado um pano branco nas suas costas, no qual serviria de pano de cabeça após término do ritual.

A sua disposição, no chão dentro do *pejí,* encontravam-se sua quartinha de *Ìborí*, sua manteigueira com os búzios e a moeda, água, mel, *akasa*, velas, 2 angolista, 2 pombos brancos e sua faca ritual, esta última que ganhou para governo[15] dos rituais, após morte de sua *Ìyálòrìṣà*.

[15] Nos rituais do Batuque um *bàbálòrìṣà* ou uma *ìyálòrìṣà* com "x" anos de iniciação ganha de seu sacerdote uma faca preparada ritualmente, com a finalidade de serem efetuados sacrifícios destinados apenas a própria pessoa que recebeu, não necessitando mais de outro sacerdote após a morte daquele que lhe preparou a faca. Diz-se no Batuque que a pessoa "se governa".

Enquanto eu e pai Francisco de *Òòsàálá* cuidávamos uma angolista cada um, o padrinho de Mãe Iara auxiliava a mesma no momento em que colocava manteiga de *orí* nos pontos vitais e no centro de sua cabeça.

Em determinado momento, pai Paulinho de *Òṣun* e pai Francisco de *Òòṣàálá* amarraram uma palha da costa na parte saliente da cabeça de cada angolista, no qual seguidamente utilizavam a expressão de que esse procedimento servia para "coroar" as mesmas para o sacrifício.

A própria mãe Iara começou a bater a sineta e fazer uma chamada na porta do *Pejí*, pedindo proteção espiritual, prosperidade, fartura, misericórdia, etc. Enquanto isso, seu padrinho Sidnei de *Ṣàngó* apresentava os animais nos ombros e na cabeça de Mãe Iara, pedindo que seu *Orí* aceitasse os animais em sacrifício.

O padrinho auxiliou a mesma a armar uma cama feita de algodão em sua cabeça, onde foram acomodados os elementos que estavam na cremeira, sendo eles: sete búzios e uma moeda. A

moeda foi arrumada sobre a cama de algodão no centro da cabeça e os búzios em sua volta, formando um círculo.

A primeira angolista foi sacrificada e o sangue escorreu sobre os elementos em sua cabeça e posteriormente foram marcados os pontos vitais do corpo da sacerdotisa, seguido de uma marcação com sangue, na moringa que acompanha a cremeira. Neste momento era entoada uma reza cantada para sacrifício da primeira angolista, conforme pai Francisco ia me relatando na assistência do ritual.

Dando sequência no ritual, uma segunda reza, diferente da primeira, foi tirada para o sacrifício da segunda angolista. Por último foram sacrificados os dois pombos sobre a cabeça de mãe Iara e em seguida foi marcado com sangue nos mesmos pontos do corpo e também na moringa, como no procedimento anterior realizado com as angolistas. Não foi utilizada a faca para o sacrifício dos pombos no ritual.

As penas retiradas do peito dos pombos, junto com as penas das pontas das asas serviram de uma espécie de coroa na cabeça de mãe Iara. Os pontos vitais de seu corpo também foram cobertos com penas das aves sacrificadas.

As cabeças das angolistas ficaram dispostas sobre um prato branco com penas das pontas das asas em volta das mesmas, formando um círculo. Já as cabeças dos pombos ficaram no centro da cabeça de mãe Iara, onde em seguida seu padrinho amarrou o pano branco na cabeça dela, que finalizava o rito batendo cabeça diante do *Pejí* e em seguida para seu padrinho. Não houve nenhum rito que ligasse o bori de Mãe Iara ao seu *Òrìsà Bara Adágé*.[16]

Os corpos dos animais oferecidos foram levados para a cozinha . As partes sagradas internas dos animais como corações, fígados, moelas foram preparados para serem colocados como oferenda dentro do *pejí*. Esta oferenda tem o nome de "inhala".

[16] No Batuque o *Òrìṣà Èṣù*, chamado de *Bara*, é cultuado através de suas qualidades, ou caminhos. *Adágé* é um *Bara* que responde tanto nas encruzilhadas, como no mato. *Adágé* poderia ser traduzido como "Aquele que se divide e corta", apenas uma suposição. Ele é considerado o *Bara* de lugares secos, ao contrário de *Bara Ìjẹlù* que responde nas encruzilhadas próximas a praia. Existem outros caminhos de *Bara* no Batuque, nos quais podemos citar alguns: *Olóde* (ler Lodê, querendo dizer "Senhor da parte externa, ou seja, rua"). *Olóna* (ler Lanã, querendo dizer "Senhor dos caminhos"), entre outros.

Após os animais terem sido preparados, foi feita uma refeição comunitária com mãe Iara, onde todos compartilhavam da comida sagrada.

Os ossos que sobraram da refeição foram devidamente separados para em outra ocasião serem despachados no mato, num local limpo e tranquilo.

No dia seguinte fui visitar Mãe Iara que se encontrava recolhida em obrigação, a qual ficaria isolada durante sete dias. A mesma me relatou durante o tempo que permaneci com ela, que não foi mexido em seu *Bara Adágé* que possui mais de 60 anos de vasilha, pelo fato da obrigação não ser para ele e sim para seu *Orí*.

Não participamos da "levantação" da obrigação de Mãe Iara, encerrando assim nosso relato dos rituais realizados."

Aqui encerramos a descrição do rito de um bori tradicional do Batuque do Rio Grande do Sul.



Symbol of the inner head (ibori) Africa Nigeria Yoruba people 19th-20th century leather glass beads cowrie shells

2ª PARTE

UM ESTUDO DA NOÇÃO DE PESSOA TRADICIONAL IORUBA

Afinal, o que é "Noção de Pessoa Ioruba? Procurando respostas para esse questionamento descobrimos que esse tema não é bem compreendido dentro do Batuque Afro-Sul.

Segundo Luiz L. Marins (informação pessoal), Noção de Pessoa é "o entendimento que uma pessoa tem dos elementos físicos, psicológicos, religiosos, abstratos e metafísicos que formam o ser humano."

É a noção do que somos, de onde viemos, para onde vamos após a morte, quais as nossas origens, em fim, toda filosofia que envolve o nascimento, a vida e a morte de um ser, e seus significados e sua importância dentro da *Ìsin Òrìṣà* (Religião dos Orixás). Estes conceitos precisam ser mais debatidos e estudados dentro do Batuque.



Para que possamos entender melhor esse assunto, entrevistamos o pesquisador e escritor

Luiz L. Marins, autor do livro "Obàtálá e a Criação do Mundo Iorubá". Colaborador da Revista Olorun com diversos artigos publicados, e mantenedor da Biblioteca Orixas. É autor também do artigo "Exu Ota Orixa", publicado pela Edusp.

Foi um dos fundadores do extinto CECORI – Centro de Estudos do Culto aos Orixas, do qual ainda mantém extensa biblioteca física.

Além de textos próprios, Luiz L. Marins vem publicando textos de outros autores sobre Noção de Pessoa Iorubá, que será o objeto deste trabalho. Vasto material sobre o assunto pode ser encontrado em seu site: http://www.luizlmarins.com.br/p/artigos.html

Com base nas respostas fornecidas pelo entrevistado, comentaremos, visando compreender os conceitos emitidos para um entendimento simplificado, para que seja mais bem assimilado a todos.



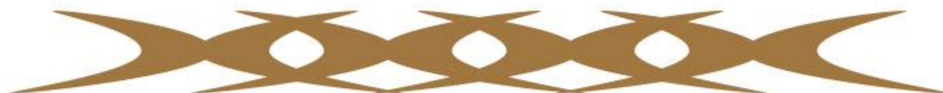
A fala do entrevistado será apresentada em fonte diferenciada, e nosso comentário imediato seguirá em fonte normal.

A ENTREVISTA:

RUDINEI: O que é *Ìpọ́rí*?

LUIZ L. MARINS: Genericamente, *Ìpọ̀rí* é toda e qualquer matéria de origem. Também é chamado de *òkèpọ̀nrí* (origem ancestral mais antiga) referindo-se aos assentamentos individuais de uma pessoa que representam seu *Orí*. Assim temos:

- *Ìpọ̀rí-eégún*: a origem genética ancestral do *ará-ayé* (ser humano mortal).
- *Ìpọ̀rí-ọ̀run*: a matéria original do *òrun* com que *Ọbàtálá* cria o *ará-ọ̀run* (ser espiritual eterno).



- *Ìpọ̀rí-odù*: abstrato para a origem do destino individual, que o *ará-ọ̀run,* quando está vindo para o *ayé* (mundo físico), obtém na casa de *Àjàlá*, o criador do também abstrato *orí-destino.*

Entendemos que *Ìpọ̀rí* é uma matéria de origem, podendo ser de um ser humano, um animal, uma planta, e também de um ser eterno que ainda não viveu no plano físico chamado de *ayé*.

Podemos citar, por exemplo, a própria divindade *ará-ọ̀run* de nome *Àjàlá*[17], mencionada pelo mesmo na entrevista. *Olódùmarè* deu a *Ọ̀bàtálá* a tarefa de criar a matéria primordial, tanto o ser humano como também os seres que ainda não vieram ao mundo físico, e isso incluiu *orí* (cabeça).

Entretanto, a literatura afro-brasileira diz que *Àjàlá* seria o criador de cabeças num sentido de anatomia humana, quando segundo a literatura tradicional iorubá, *Àjàlá* cria abstratamente um destino, com matéria de origem chamada de *Ìpọ̀rí-odù*. Este destino criado por *Àjàlá*

---

[17] Dentro da literatura Afro-Brasileira, foi entendido que *Àjàlá* seria um *Òrìṣà* encarregado de fazer cabeças e não foi dado o real significado dessa cabeça, pois estava referindo-se ao destino de um ser. Para saber mais ver *Ìpòrí*, Juana Elbein dos Santos e Deoscoredes M. Dos Santos, Revista Olorun, n. 6, Out. 2011 <www.olorun.com.br>.

também é conhecido por *orí*, mais especificamente, é um *orí-destino*, um *orí-odù*, um *ìpín-odù*, ou simplesmente, *odù*, que é adquirido pelo ser antes de partir em jornada a esse mundo físico.[18]

O conceito de *Orí* não se resume apenas em cabeça, como parte do corpo. *Ìpọ̀rí ọ̀run* é uma matéria primordial na qual *Ọbàtálá* cria o ser espiritual eterno, o *ẹ̀mí*, sua alma eterna. Este conceito foi confundido, e ainda o é, com a palavra *èémí*, a respiração.

Quanto à expressão *Ìpọ̀rí eégún*, esta é a matéria de origem genética do nosso ancestral, com a qual será criado o corpo do indivíduo nascido.

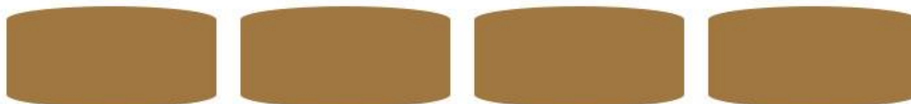
[18] Acredita-se que esta jornada seja o período de gestação que o ser humano leva para vir a esse plano físico chamado *ayé*, onde o mesmo passa por caminhos que serão necessários ajuda para que o ciclo se cumpra e ele possa triunfar nesta jornada, ou seja, nascer sem sofrer nenhuma interferência maléfica de *Ajogun* e ou *Àbíkú*, considerados inimigos dos seres humanos.

RUDINEI: O que é *ìpín*?

LUIZ L. MARINS: Genericamente, é uma parte extraída de um todo. Seu conceito deve ser adaptado conforme o contexto. Na Noção de Pessoa, refere-se à uma parte do Ìpòrí ancestral que volta a existir.

Assim é o *Ìpòrí-Òrun*, o *Ìpòrí-Odù*, o *Ìpòrí-Eégun*, etc, etc. Por isso acreditamos que o conceito de *orí-destino* de *Àjàlá* está "confundido" com o conceito de *orí-òrun*, de *Obàtála*. Talvez porque falte um mito da criação melhor conceituado.

Quer nos parecer, que em qualquer contexto que esta palavra for aplicada, representará sempre numa parte tomada de um todo. O conceito será sempre o mesmo onde quer que se aplique, entretanto, não se podendo misturar as matérias de origem.



RUDINEI: Existe diferença entre *èémí* e *ẹ̀mí*?

LUIZ L. MARINS: Sim, há uma enorme diferença. A tradução destas (e outras) palavras iorubá para idiomas estrangeiros implicam na perca de conceito original. Vejamos a forma de escrever destas duas palavras e suas grafias em português, sendo que o parêntese é a pronúncia:

- Iorubá: *èémí* Português: emí (êmí)
- Iorubá: *ẹ̀mí* Português: emí (émí)

Notamos que as palavras perderam o conceito original ao adaptarse foneticamente ao português. Muitos autores produziram textos confusos, conceitualmente distorcidos, por este motivo. Isto também ocorre em outros idiomas.

William Bascom, autor dos livros Ifa Divination e Sixteen Cowries, chegou a publicar, em inglês, que "a *respiração sai do corpo durante o sono e vai visitar parentes em outras cidades*", algo completamente absurdo. Vejamos os conceitos originais:

- *Èémí* é a respiração propriamente dita.
- *Ẹmí* é o espírito eterno, é a causa de *èémí*, mas não é o *èémí* propriamente dito.

Entretanto, a palavra *ẹ̀mí,* como conceito de espírito eterno, é genérica, ela não individualiza, e deveria ser aplicada mais acertadamente ao *ará-ọ̀run*, e não ao duplo espiritual do *ará-ayé,* que atualmente é mais conhecido por outra palavra também genérica, *ẹnìkejì* .

Aqui nesta parte o entrevistado nos fornece uma fonte muito preciosa sobre o conceito de "alma"[19] e o erro da aplicação da palavra por outros escritores, que confundem o espírito com a respiração.

A religião tradicional iorubá ensina que o ser humano durante a gestação, antes de respirar, já possui sua alma, no momento do nascimento, a primeira medida consiste em abrir as vias aéreas respiratórias do novo ser que nasceu. Acreditamos que nesta hora que o mesmo ganha sua respiração, já possuía seu espírito.

[19] Para saber mais, ver http://www.luizlmarins.com.br/p/artigos.html

RUDINEI: O que é *enikeji*?

LUIZ L. MARINS: A princípio refere ao duplo espiritual da pessoa, mas também pode referir-se a um protetor espiritual. É uma palavra dúbia e seu sentido muda conforme o contexto que ela é aplicada, sendo necessário muito cuidado ao utiliza-la. Pode ser:

- O duplo, o espírito, que coexiste com o corpo, chamado pelos católicos de "alma".
- Um protetor espiritual *(àláààbò)*, que pode ser um ancestral, uma divindade, ou ainda um *òré-òrun* (amigo espiritual).

Preste atenção nisso, pois é importante.

Enquanto "o primeiro" diz respeito ao espírito da "própria pessoa", com sua própria memória *(iyè)*, "o segundo" trata-se de "outro espírito", outro ser, ligado ainda à pessoa, que o protege, por razões várias.



No primeiro caso, esta palavra expressa algo comum a todos os seres humanos sem individualizar, sendo igualmente genérica.

Entendemos que nós como indivíduos existentes nesse nosso plano físico chamado *ayé*, também possuímos um ser espiritual que nos protege do plano sobrenatural de nome *ọ̀run*, podendo ser até mesmo um ancestral nosso como *àláààbò* (protetor espiritual).

Chama-nos atenção nessa parte do relato apresentando, onde é mencionado "protetor espiritual", pois acreditamos não ser o *Òrìṣà* propriamente dito, e sim um protetor que os Cristãos denominam de "Anjo da Guarda".

Entendemos que a expressão *ẹnìkejì* possui significados diferentes dependendo do contexto empregado, pois seria uma delas a "coexistência" (existir junto), pois não vemos nosso espírito em nós, então dizemos "o duplo ou *doble* no *ọ̀run*", mas isto é força de expressão, não que seja algo separado.

Isto é diferente de uma existência paralela (existir ao lado), pois teria que ambos os seres terem consciências diferentes para habitar cada um em um plano. Entendemos que o nosso duplo seria o nosso "eu eterno", nossa alma, numa coexistência do *ọ̀run-ayé*.

RUDINEI: O que é *Òjìjí*?

LUIZ L. MARINS: Quer dizer "sombra". No contexto de Noção de Pessoa faz referência ao duplo espiritual que não vemos, pois está no *ọ̀run*, mas faz as mesmas coisas que estamos fazendo, por ser nosso duplo.

Particularmente, penso ser esta palavra mais uma força de expressão, do que propriamente um conceito de pessoa.

Aqui nessa parte vai de encontro com o que praticamos dentro do nosso Batuque, onde aprendemos que não se deve passar com uma vela acesa atrás de um iniciado, onde até então não tínhamos uma explicação mais ampla a esse respeito.





Com o estudo apresentado na entrevista, imaginamos que passar com uma vela acesa nas costas de uma pessoa poderia tornar visível a sombra desta, no que entendemos que o problema não é a vela, nem o fogo e sim a sombra formada pela mesma. Entendemos também que a sombra é apenas a representação simbólica da nossa alma que não vemos, por isso é importante evitar olhá-la.

Esta representação é um exemplo bem prático de que nosso ser duplo que vive no *ọ̀run*, nada mais é que nossa própria alma, que habita em nós e não seria coerente vê-la, pois seria o mesmo que vermos nossa própria existência sobrenatural.

Talvez isto explique por que não podemos olhar no espelho quando estamos de obrigação, recolhidos dentro do *Ilé*, dando entender que não poderíamos enxergar nossa existência, nosso eu eterno.



RUDINEI: É ele o *Àláààbò*? Seria o mesmo, um *Àlagbàtorí*?

LUIZ L. MARINS: *Àláààbò* significa "protetor". Nas questões humanas, podeser comparado ao nosso "segurança". *Em assuntos espirituais* significa "um protetor" É possível que o nome Exú Marabo (*máãààbò)* tenha vindo deste radical linguístico.

Já *Àlagbàtori,* é uma expressão usada na diáspora afrolatina, significando "orixá dono da cabeça" e foge do contexto de Noção de Pessoa.

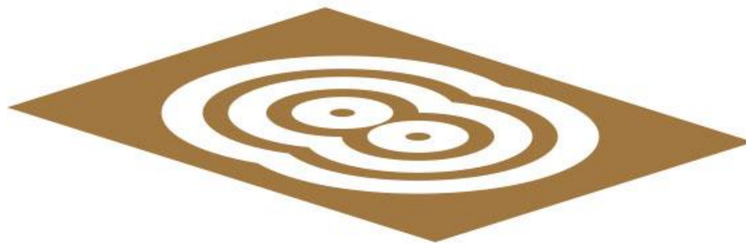
Nas religiões afro-brasileiras existe a crença que o *Òrìṣà* é o "dono" ou "proprietário" da cabeça do iniciado, e alguns autores acadêmicos elaboraram uma construção ritual da pessoa a partir dele, mas este conceito não pertence à Noção de Pessoa Ioruba.

Quando o iniciado faz apenas um *ẹbọrí* só de *igbá*, ou completo com *ìbọrí*, nada está sendo feito para o *Òrìṣà*, e este não deve manifestar-se, pois a obrigação não é para ele, mas sim para o *Orí*.



Segundo *Abímbọ́lá* esse entendimento do nome *Òrìṣà* ser "Guardião da cabeça" passa bem longe do entendimento de "guardião da cabeça", pois ele relata que seria "Plantar algo ou estabelecer no solo para render homenagens". (1997, pg 89)

Entendemos também que esse *Àláààbò'run* é um ser que habita o *ọ̀run* e pode ser um protetor espiritual da pessoa, não necessariamente o *Òrìṣà* o qual a pessoa pertence e sim um ancestral seu que vive no *ọ̀run* tendo sua própria existência e como foi julgado merecedor de habitar o mesmo plano que *Olọ́run* e as divindades benéficas, podendo assim agir ajudando seus descendentes que ficaram no *ayé*.



RUDINEI: O que é *iyè*?

LUIZ L. MARINS: *Iyè*, a princípio quer dizer "memória", "pensamento" e até mesmo "vida", mas também altera o sentido conforme o contexto que ela é aplicada.

A memória existencial da nossa pessoa, do nascimento à morte, é chamada *iyè-àpò*, literalmente "sacola de memória", uma expressão idiomática que está diretamente ligada ao cérebro *(opolo)*.

Com a morte, o cérebro desaparece, mas a memória existencial continua a existir na memória espiritual (*iyè-èmí). Iyè-èmí* é a memória eterna do espírito.

Nesta parte da entrevista fica muito mais fácil de entender que não existe outro ser duplo nosso no *Òrun*, o que existe é a consciência que é despertada no *òrun* quando efetuamos um primeiro *ebori*, e assim surge o que os acadêmicos chamam erroneamente de "ser duplo". Ao morrer, nossa consciência deste plano é apagada, mas mantida na memória eterna que habita o *òrun*.

Com estas análises podemos adentrar num vasto conteúdo que emprega o tema, pois segundo Verger (1971, pg. 13) nos dá o entendimento de que no momento do transe do iniciado, sua memória terrestre chamada *iyè-àpò* desliga, ou seja, faz *sùn* (dorme). Neste momento quem assume é o ancestral denominado *Òrìṣà*.

Estas reflexões podem nos dar um entendimento "possível" para o processo do transe, e talvez explique o significado do ritual "Émissó Kassún", popularmente chamado de "Balança" dentro do culto do Batuque.

Se analisarmos a frase deixada por nossos ancestrais que fundaram nosso Batuque no Rio Grande do Sul, é possível que o nome "Émissó Kassún" cairia perfeitamente na proposta do nosso trabalho, pois analisando uma "provável" tradução desta expressão, podemos encontrar:

- *Ẹ̀mí*= Alma
- *Sọ́*= Atravessa
- *Ká*= Andando em círculo

- *Sùn*= dorme

Tradução: Alma atravessa andando em círculo e dorme.[20]

Ao ver essa provável tradução, percebemos que no ritual do Batuque esse conceito se empregaria muito bem. Se nossa memória dorme e desperta no *ọ̀run*, é provável que tenhamos contatos com o além quando dormimos. Normalmente quando sonhamos, temos contatos com entes queridos nossos que já partiram deste plano, diferentemente de quando vemos este parente que já morreu aqui nesse plano, como forma de aparição, pois o mesmo ficou vagando e não atingiu seu status de "Ancestral".

RUDINEI: O que é *àtúnwá*?

LUIZ L. MARINS: Literalmente quer dizer "aquele que voltou a existir", mas há dois conceitos completamente opostos para esta palavra.

---

[20] Utilizamos o dicionário de FAKINLEDE, Kayode J. *Modern Practical Dictionary English-Yoruba \ Yoruba-English*, Hippocrene Books, Inc, New York, 2008

O primeiro conceito mais aceito na diásopora é da "reencarnação" no sentido kardecista da palavra. Neste caso,um ser espiritual (*ara-ọ̀run)* que está vivendo sua imortalidade ioruba *(ẹ̀mí),* no ato do *àtúnwá* (reencarnação), precisará tomar um novo destino na casa da *Ajálá* (*ìpọ̀rí-odù*, *ìpín),* uma nova matéria ancestral (*ìpọ̀rí-eégún)* com qual existirá novamente no mundo físico (*ayé*), terá uma nova coexistência *ọ̀run-ayé*, um novo duplo *(ẹnìkejì)* que coexistirá com seu novo corpo (ara), e com estes elementos formará uma nova personalidade e alma *(ọkàn)* ... assim o ciclo da vida se reinicia, até que *Ikù* (divindade da morte), cumprindo fielmente sua função de renovador da vida, o leve de volta ao *òrun* (mundo espiritual), conforme determinado por *Olódùmarè* (Deus).

O problema é que este conceito não explica como o Eégún pode estar reencarnado, e ao mesmo tempo ser cultuado no culto de Egúngún.

O segundo conceito, menos conhecido, porém mais tradicional, diz respeito ao òké-ìpọ̀rí (massa genérica ancestral) que volta a existir em seu (ìpín) descendente.

Neste caso não existe reencarnação no sentido "kardecista". O morto não reencarna, mas a ancestralidade volta a existir em seu descendente. (Idowu, Olodumare...). O oráculo é consultado para saber qual porção ancestral está mais ativa, no novo descendente, de qual lado da família, etc.

É este conceito que explica como o Eégún volta a existir, mas continua sendo cultuado no òrun.

Acreditamos que se *Olórun* transmutou seu *Àse* a *Òbàtálá*[21] o deus da criação, para criar a terra e a natureza, é para que o homem desfrute de sua criação, caso contrário não teria criado. Pensamos também que todos deveriam viver sem a exploração desenfreada dos recursos naturais que nosso planeta mãe nos disponibiliza.

Devemos viver plenamente dentro dos bons princípios impostos pela sociedade, com bom caráter, para que assim, após sermos julgados no *òrun*, se no caso merecermos, poderemos

[21] MARINS. Luiz L. – *Obàtálá e a Criação do Mundo Iorubá,* ed. do autor, 2013.

retornar ao *ọ̀run* e após o julgamento de nossos atos no *ayé*, podendo ou não, sermos individualizados como *eégún,* e agindo como protetor de sua família.

É grande tristeza para um nativo iorubá a aniquilação da existência, pois sempre que uma pessoa morre é usada a expressão que esta pessoa está viajando, ou até mesmo dormindo. Mesmo do *ọ̀run,* sem reencarnar, o ancestral nunca morre e não abraça a árvore do esquecimento, pois continuará ajudando sua família que se multiplicará no *ayé*.

Através dos fatos apresentados, não acreditamos no conceito difundido por alguns autores afrobrasileiros, de que temos um duplo separado de nós, que habita o *ọ̀run*, sendo nós apenas uma cópia deste. Tal conceito foge completamente à razão.

Acreditamos que estas diferenças estão em saber cultuar um *eégún* coletivamente para um individual, pois coletivamente ele será cultuado como representação coletiva de sua ancestralidade, já na forma individualizada, que é o mais difícil, teria que ter esse ancestral cultuado sua “alma” que alguns *ọ̀jẹ̀* competentes conseguem individualizar ela no *igbàlẹ̀*, mas essa alma não conseguiria reencarnar, pois se ela foi despertada no *ọ̀run* e se tornará um

Àlááàbò (protetor), ela passa a ser individualizado e não conseguirá mais reencarnar, pois se tornou um ancestral divinizado com poderes que ajudarão seus descendentes durante a vida dos mesmos.

RUDINEI: Qual é a melhor palavra iorubá para "alma"?

LUIZ L. MARINS: A palavra *ọkàn,* no contexto de pessoa individual, é a que melhor se aplica. Mas esta palavra tem dois significados que precisam ser observados, para que não sejam aplicados no momento errado, gerando distorção de conceitos:

a) O coração físico... Quando o tema é anatomia humana.

b) O espírito individualizado de uma pessoa, com sua própria maneira de ser, seus jeitos e trejeitos, suas simpatias e antipatias, suas virtudes e seus defeitos, etc., quando o tema é Noção de Pessoa. É este segundo que se aplica à pergunta.



Podemos notar que esta palavra iorubá"*okàn*" também ganha sentido duplo, dependendo de como é empregada e esse fato não é tão curioso, pois dentro da nossa cultura também temos o duplo sentido da palavra "coração".

É fácil perceber que na nossa cultura sempre usamos a expressão se referindo ao coração como órgão interno do corpo humano, bem como, usamos a palavra para dar entendimento de algo feito com "amor", ou seja, com a "alma".

RUDINEI: O que significa a expressão "almas múltiplas"?

LUIZ L. MARINS: No meu entendimento são "origens múltiplas". Considero esta expressão uma infelicidade acadêmica que deu margem à ideia de que o ser humano é formado de várias partes individuais e distintas. Isto foi motivo de críticas por parte do antropólogo Levi-Strauss em seu livro "Identidades".



Nesta parte entendemos que houve distorção, confundindo-se "almas múltiplas" com "origens múltiplas". Se acreditarmos existir "almas múltiplas", seria o mesmo que atestar que possuirmos mais de uma existência temporal, sendo uma delas vivendo no *ọ̀run*.

RUDINEI: O que deve ser entender por "duplo-no-*ọ̀run*" e "cópia-no-*ayé*"?

LUIZ L. MARINS: São expressões para significar que o corpo físico e o corpo espiritual são exatamente uma só pessoa, cada qual, porém, existindo regiões coexistentes no tempo e no espaço.

Coexistir significa "existir junto".

Quando dizemos "nosso duplo no *ọ̀run*", não estamos falando de outra pessoa separada de nós... somos nós mesmos e nosso duplo está fazendo exatamente as mesmas coisas que estamos fazendo ... apenas dizemos "no *ọ̀run*", por que não o vemos.



Aqui entendemos que esse ser duplo, nada mais é que nós mesmos, vivendo coexistente mente no *ọ̀run/ayé*. Seria como se olhássemos para dentro do nosso próprio "eu" interno, fato esse que é muito comum no nosso dia-a-dia, onde podemos nos encontrar falando com nós mesmos. Por isso dizemos que quem tem um mau *"Orí"* não conseguirá nada.

RUDINEI: E quanto ao Exú Bara do Corpo?

LUIZ L. MARINS: Não existe Exú do corpo na tradicional Noção de Pessoa Ioruba. Esta expressão "bara do corpo" está relacionada ao duplo, o *ẹnìkeji* propriamente dito, e não a *Èṣù*. Veja meu artigo "Èsù Bara vs Báraa".

Espero que no Batuque não confundam este conceito de Noção de Pessoa, com a "passagem do Pai Bará no corpo" durante a iniciação em Òrìṣà. Uma coisa não tem nada a ver com a outra.



Entendemos que esse conceito de *Bara* do corpo é uma confusão da interpretação do conceito de pessoa dentro da literatura afro-brasileira que foi apresentado por Elbein dos Santos (1993, pg. 200), onde a mesma atribui o *Òrìṣà Bara* como protetor de cada ser, o que acreditamos que se trata de assuntos distintos.

RUDINEI: O que é Orí-Inú e Orí-Ode?

LUIZ L. MARINS: Fisicamente falando, quer dizer o lado de dentro *(inú)* e o lado de fora *(òde)* da cabeça. Mas no contexto de Noção de Pessoa são expressões usadas para exemplificar o *ara* (corpo) e *ẹ̀mí* (espírito).

No meu entender, são expressões simplistas que um autor usa quando não quer desenvolver um conceito melhor sobre o tema. Particularmente, não gosto de usa-las, pois passa a errada impressão que a cabeça é um conceito separado do corpo.



Entendemos que *orí òde* é usado para referir-se a cabeça do corpo humano e alguns escritores utilizam a expressão *orí inú* para falar da divindade *orí*, resumindo todo universo religioso que esse tema merece e que estamos abordando.

RUDINEI: Em resumo, o que é *Orí*?

LUIZ L. MARINS: *Orí* é uma palavra que tem conceito vasto, e só significa cabeça quando falamos de corpo. A palavra *Orí* significa tudo que está acima, é superior, e seu significado dependerá do contexto em que é aplicada, por exemplo: Alguns livros escritos em ioruba têm na parte superior da página a palavra *Ori* nº...

No contexto de Noção de Pessoa, *Orí* representa transcendentalmente tudo que é inerentemente superior ao ser humano. Resumidamente, é representado em *Orí*:

- O destino pessoal ... *ìpòrí-odù, ìpín-odù, orí-destino*.
- O duplo espiritual ... *enìkejì, orí-inú, okàn, èmí,*

- O protetor espiritual ... *àláààbò, òré-òrun, e̱nìkejì*
- A ancestralidade > *ìpò̱rí-eégún, egúngún*
- A própria cabeça da pessoa > *orí-òde, o̱po̱lo̱, iyè.*

Não é representado em *Orí*, o *ìwà* (carater), pois isto está relacionado com ìfé̱-àtínúwa (livre arbítrio).

Ao analisar essa parte da entrevista, nos deparamos com vasto conteúdo que envolve a palavra *orí*, pois a mesma dentro do Batuque tem o sentido apenas de cabeça como parte do corpo, onde a mesma é sagrada e é vinculada a o *Òrìs̱à* da pessoa iniciada.

Quando falamos de *orí*, devemos entender quais aspectos estamos tratando, para que possamos empregar esta expressão dentro do assunto proposto. Esta noção é muito mais abrangente do que quando nos referirmos à *orí* apenas como parte do corpo humano, anatomicamente falando.

RUDINEI: O que cultuamos no bori?

LUIZ L. MARINS: Tudo que foi explicado na pergunta anterior, mas cabe aqui uma explicação.

Alguns estudiosos dizem que o *enìkejì* vem alimentar das oferendas do *Orí* colocadas no *igbá-orí* (cabaça da cabeça). Assim o é de fato, se o *enìkejì* que estamos falando referir-se ao protetor, o *àláààbò*. Há um enorme mal entendido neste ponto.

Não faz sentido, como pensam alguns que o duplo deixe de coexistir momentaneamente com o corpo e venha alimentar-se no *igbá-orí*, para depois retornar a coexistir com o corpo. Se aceitarmos isso, teríamos que aceitar que o ser humano seria apenas uma marionete.

Alguns "idealistas visionários" pregam que o ioruba pensa assim, dizendo que aqueles que contestam (como eu) é por que não tem capacidade para entender. Muito ao contrário.



Afirmo com todas as letras, que não há nenhum embasamento acadêmico de que o ioruba acredite que seu duplo (seu espírito) exista à parte do seu corpo. Tudo o que temos neste sentido, são arrogantes visões idealistas. São utopias.

Nesta parte fica claro que no momento da oferenda a cabeça, além da nossa pessoa e destino individual, está sendo oferecidos sacrifícios ao nosso protetor que vive no *ọ̀run*, do qual somos seus filhos habitando o *ayé*. É uma oferenda pessoal ao nosso protetor, onde não deve *Òrìṣà* receber suas oferendas no mesmo dia, pois poderia causar uma falta e um desequilíbrio em uma das feituras.

RUDINEI: Porque o assentamento do *Orí* deve ser desmanchado quando a pessoa morre?

LUIZ L. MARINS: Porque o destino cumpriu-se e não há mais motivo para existir.



Aqui nessa parte temos a explicação que precisávamos para explicar o conceito de se por o assentamento do *orí* no caixão, pois dentro da visão do Batuque, esse conceito nunca é bem explicado, resumindo apenas em ser a obrigação mais importante do indivíduo.

Entendemos que é esta "cremeira" que está representando a ancestralidade do iniciado, ao contrário do *Òrìṣà* do mesmo que poderá permanecer no *Ilé* como protetor daquela família que dará continuidade na vida dos membros.

Alguns sacerdotes do Batuque por não conhecerem o significado do culto de *orí*, colocam o *ọta* (pedra) do *Òrìṣà* da pessoa falecida dentro do *ìgbàlẹ̀* acreditando que o *eégún* será cultuado através do seu *Òrìṣà*, e não sua alma que foi despertada no *ọ̀run*. Tal ato não tem nenhum sentido e está em desalinhado do pensamento tradicional iorubá.

RUDINEI: O assentamento de *Orí* tem *ọta* (pedra)?



LUIZ L. MARINS: Não, o assentamento de *Orí* na cultura tradicional iorubá não tem nenhum tipo de pedra, para nenhuma finalidade (informação pessoal do Awo Aikulola). Segundo o babalorixá Altair Togun, no candomblé tradicional, também não tem.

No Brasil, o Batuque conservou o assentamento de *orí* chamado "cremeira" ou "manteigueira", mas não possui pedra, sendo composto apenas de búzios e outros elementos, como folhas, etc.

Ao ler a parte desta entrevista percebemos que o Batuque afro-sul conseguiu, mesmo que resumidamente, preservar o conceito do assentamento do *orí* dentro dos rituais. Na tradição ioruba existe o *Ilé-orí* para adoração, e o Batuque também possui o assentamento aculturado, sendo usado a "cremeira" e ou "manteigueira" como suporte do assentamento.

Por outro lado, existem sacerdotes menos informados que acreditam que colocando a pessoa em obrigação direta com *Òrìṣà*, irá resolver os problemas do mesmo, sem tentar resolver o problema primeiro através de trocas espirituais. Voltemos à entrevista cedida por Luiz L. Marins para podermos dar sequência do nosso estudo.

RUDINEI: Se uma pessoa não tem descendente, como poderá ser cultuada?

LUIZ L. MARINS: *Írántí* é a lembrança que temos de algo ou alguém. A memória de alguém que não deixou descendentes carnais, mas se foi pessoa de bom caráter, não foi feiticeiro, foi próspera e inteligente, pode ser lembrada e cultuada coletivamente.

Vale lembrar que na religião tradicional ioruba, a feitiçaria é crime e às vezes punida com morte. Feiticeiros jamais serão cultuados ou lembrados, seja pelos descendentes ou coletivamente.

Essa parte da entrevista entra um conceito importante de culto ancestral, onde muito se discute que somente aqueles que deixam filhos podem ser cultuados.

Este conceito está um pouco distorcido dentro da cultura tradicional iorubá, pois a exemplo temos Pierre Verger[22] que mesmo sem ter deixado descendentes é reverenciado e lembrado

[22] Nasceu em Paris, no dia quatro de novembro de 1902, mais tarde tornou-se fotógrafo e quando descobriu o candomblé, acreditou ter encontrado a fonte da vitalidade do povo baiano e se tornou um estudioso do culto aos orixás. Foi na Africa que Verger viveu o seu renascimento, recebendo o nome de *Fatumbi*,

por todos Afro-Brasileiros, e atualmente é cultuado como *Bàbá eégún* no terreiro de Balbino de *Ṣàngó*, o *Ilé Òpó Aganjú*, na Bahia. Temos que ter em mente que a diferença está no culto ancestral "coletivo" do ser ou do culto "individualizado".

Individualizar um *eégún*[23] no *ìgbàlè̩*[24] não é tarefa fácil, pois necessitaria de um ancestral do clã familiar para vestir as roupas de *eégún*. Não adentraremos no vasto conteúdo de *Egúngún*, por não ser o foco do nosso trabalho.

O entrevistado também aponta a filosofia de vida *Ìwà Pèlé*[25], onde ganha grande destaque, sendo a mais importante na vida, mas que não faz parte ao conceito de noção de pessoa.

"nascido de novo graças ao Ifá", em 1953. A intimidade com a religião, que tinha começado na Bahia, facilitou o seu contato com sacerdotes, autoridades e acabou sendo iniciado como babalaô - um adivinho através do jogo do Ifá.

[23] Forma abreviada da palavra ioruba *Egúngún.* Segundo Olawole F. Famule (2005, pg. 21) *Egúngún* quer dizer "mascarado". Do ponto de vista cultural ioruba, *Egúngún* é essencialmente a manifestação física para o mundo dos vivos, os espíritos, cujas residências são no mundo do espírito. Esses seres espirituais incluem os ancestrais, que se acredita viver no céu, que foram uma vez seres humanos, mas transformados em espíritos após sua morte.

[24] Casa dos mortos, *Ilé-eégún* ou na hipótese de provir da expressão de "terra dos ancestrais", ou seja, "buraco", que é conhecido também na forma abreviada como *gbàlè̩ (ler: Balé)*

[25] Filosofia de vida ioruba querendo dizer "bom caráter". Para saber mais, ver Revista Olorun, n. 5, Agosto, 2011, ABÍMBỌ́LÁ, Wande. *"O conceito de bom caráter"* .

RUDINEI: *Ìwà Pèlé* é à base da Noção de Pessoa?

LUIZ L. MARINS: Não, e aproveito para esclarecer que a palavra *Ìwà* realmente significa caráter, mas apenas caráter, sem nenhum qualificativo. Assim temos:

Ìwà Pèlé > gentileza, uma pessoa gentil.

Ìwátíto > retidão, honestidade

Dicionaramente falanfo, Ìwà-pèlé não quer dizer "bom carater", mas "ter carater gentil" . A palavra iorubá para honestidade é *ìwátíto*.

Alguém gentil no trato, pode não ser honesto, não ter ìwátíto; e alguém honesto pode não ser gentil, não ter pèlé (gentileza). *Portanto, tanto num caso, como no outro, faltando uma destas (e outras) qualidades, a palavra ìwá-pèlé não traduz o verdadeiro sentido de "bom caráter".*

A palavra correta para bom caráter é "ìwárere". Entretanto, contrariando os dicionários, a diáspora atualmente a substitue, erradamente, por "ìwá-pèlé".

Ìwà, seja ele bom ou ruim, é a base para a formação individualizada de *okàn* (alma), que é um dos conceitos de Noção de Pessoa, mas não é a base para a formação da Noção de Pessoa.

Com o relato do entrevistado, percebemos que há uma divergência no conceito de "bom caráter" dentro das literaturas afro-brasileiras, onde emprega apenas o termo *ìwà-pèlé* como sendo o responsável pela honestidade do religioso, mas que realmente é um assunto que merece ter uma análise mais ampla em seu contexto.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao analisarmos o rito realizado para *Orí* por mãe Iara, tivemos o entendimento de que este foi feito somente para seu *Orí*, onde em momento algum foi vinculado o assentamento de seu

Òrìṣà Bara Adágé no rito, nem mesmo cantado cantigas para o mesmo durante o transcorrer da cerimônia, prevalecendo o assentamento do mesmo dentro do *Pejí*.

Acreditamos que o rito de bori para o *Orí* em alguns "lados" religiosos do Batuque, foi perdido com passar dos tempos. Atualmente é comum ver o rito de borí feito para o *Òrìṣà*, usando animais do mesmo, bem como, rezas cantadas para ele e não para o *Orí*.

Percebemos também ao presenciar o ritual, que o Batuque perdeu através dos tempos o uso correto das folhas nos banhos rituais, pois mãe Iara menciona no relato que existem banhos de quebra e banhos de prosperidade.

Dentro da tradição iorubá estes banhos são classificados exatamente como a sacerdotisa menciona, mas de uma forma não muito diferente do entendido por mãe Iara. As plantas iorubá são classificadas como *èrọ*[26] e *gún*[27].

[26] Querendo dizer: "acalmar, doçura, suavidade, etc." Geralmente são as folhas que no Batuque chamam de folhas que traz prosperidade, nos banhos para atrair forças positivas. Dicionário utilizado (Bowen, 1879)

Tivemos a satisfação de poder ter presenciado o ritual na casa de mãe Iara, a qual nos autorizou gentilmente o registro de sua feitura religiosa.

Ao estudarmos a noção de pessoa, tendo como base a entrevista cedida por Luiz L. Marins, podemos adentrar no vasto conteúdo que o tema *"Orí"* envolve, sendo explicado de forma resumida e mal compreendida diante da cultura Afro-Brasileira, bem como, no Batuque.

Falar de "noção de pessoa" não é tarefa fácil, e ao ter acesso à entrevista, tivemos respostas objetivas e diretas em relação a o assunto proposto. Entendemos que a cultura Afro-Brasileira tem no que se basear e acreditar, e o Batuque também possuem conceitos de noção de pessoa. Caso não tivesse, seria uma religião "não regrada" e sem estrutura.

Entendemos que o conceito de pessoa explica o que nós somos e representamos para o culto religioso. De onde viemos e para onde vamos após a morte. Entendemos que o culto a nossa origem é muito importante, pois ao nos referir em origem, muda o contexto cristão do

[27] Querendo dizer: "Atacar, para ser rasgado ou quebrado". Geralmente são as folhas que no Batuque chamam de folhas de "quebra". Dicionário utilizado (Bowen, 1879).

rompimento do fluxo da vida após a morte. A origem referida serve para demonstrar que nós partimos do *ọ̀run* em viajem para o *ayé*, onde nossa origem não é aqui, e estamos apenas de passagem. Ao nos depararmos com a possibilidade de retornarmos para cá em outra ocasião, faz com que tenhamos que viver a vida plenamente através do "bom caráter".

Para que possamos vencer os obstáculos da vida, contamos com ajuda do nosso *àláàábò* (protetor), bem como, com ajuda do *Òrìṣà* ao qual fomos iniciados.

Entendemos que uma pessoa arrogante e com um mau caráter, jamais poderia ser lembrada, onde somente as pessoas boas são reverenciadas mesmo que coletivamente no culto ancestral.

Percebemos que antes de vir para esse plano físico chamado *ayé* fomos à casa de *Àjàlá* para ganharmos uma cabeça, esta, no sentido de destino e não cabeça como parte do corpo humano. Caso tenha sido feito oferendas no *ọ̀run* antes de ir até o mesmo, ele lhe propiciará com um bom destino. Entendemos que não se pode confundir a tarefa de criação da cabeça como parte do corpo, onde esta função já é exercida por *Ọbatàlá*.

No contexto de *Àjàlá* refere-se em *odù*[28] escolhido para pessoa antes de partir para o *ayé* no processo de reencarnação, onde o indivíduo ao nascer é levado ao um *Bàbáláwo* para verificar qual seu *odù* (destino) escolhido antes de vir a esse plano, sabendo assim suas proibições e maneiras mais fáceis de enfrentar a vida. Este ser ao viver de maneira digna e harmoniosa, retorna a sua origem para que possa ser julgada diante *Olórun*, onde poderá vir a reencarnar ou também poderá ficar agindo de forma protetora para sua família que permaneceu no *ayé*.

Os iorubá só acreditam que uma pessoa morreu quando se extermina totalmente sua origem, que nesse caso é vista com muita tristeza para o culto, pois se o mesmo não responde do *òrun* é como se tivesse se perdido no trajeto de volta, praticado no ritual *Arísùn*[29], onde o espírito viaja em retorno até o *òrun*.

Também se pode entender que se o mesmo foi julgado por *Olórun* como "não" merecedor da dádiva de poder voltar aqui nesse plano, sendo sua existência aniquilada, através de seus

---

[28] Querendo dizer "destino" e ou signos de *Ifá*.

[29] Entendemos que essa palavra significa "Aquele que viu o sono".

"maus" atos no decorrer da sua vida. Um feiticeiro, por exemplo, poderá não poder reencarnar, perdendo sua imortalidade iorubá.

Aqui nesta parte entra um conceito muito parecido com Cristão, onde existem os dez mandamentos, dando entendimento que a religião do Batuque também tem regras e limites, podendo também ser julgado após a morte.

Podemos também ter o entendimento que se uma pessoa morreu e retornou ao *ọ̀run* é porque esta não teve medo de seus atos na terra e possivelmente está disposta a ser julgada perante *Ọlọ́run*, o contrário do espírito, por exemplo, de um suicida que sabe que abdicou da sua própria existência, podendo não querer ser julgado e passando a viver no mato e até mesmo rondando e causando temor as pessoas desse plano.

Um ancestral digno sempre retornará ao *ọ̀run* e de lá continuará regrando sua família, pois assim teve o merecimento de não ser esquecido. Todos esses fatos estão vinculados a noção de pessoa dentro do culto, afinal, quem não quer retornar aqui na terra e desfrutar harmoniosamente de toda criação de *Ọlọ́run*?

Para que possamos conquistar essa dádiva, temos que saber nossa noção de pessoa, o que representamos para o culto, e o que enxergamos ao olhar nossa "cremeira", onde contém nossos objetos de culto ao nosso "Eu", nosso "espírito" que coexiste no *ọ̀run*.

Sobre o nosso "Eu", tivemos a oportunidade de compreender que, segundo Luiz L. Marins, o duplo no *ọ̀run* e a cópia no *ayé* tal qual "almas múltiplas", são expressões acadêmicas infelizes, as quais não devem ser entendidas, como element distintos e separados da pessoa (comunicação pessoal).

Devemos todos viver de maneira digna, com bom caráter, sem maldade, sem discriminação perante toda criação de *Olọ́run*, não importando sua cor de pele, sua etnia, sua deficiência, sua escolaridade, sua orientação sexual, etc.

Somos também auxiliados pelos nossos *Òrìṣà* no combate as forças malignas da natureza, estas que juraram vingança contra os homens, despertando neles o ódio, abandono, paralisia, e todas as doenças existentes, interrompendo o ciclo de vida e tornando pessoas sem nenhum valor ético e moral.

Tentaremos todos viver plenamente para que possamos ultrapassar os setenta anos, para que assim tenhamos um funeral digno e merecedor de grandes honras pela sociedade à qual pertencemos e também a religião que praticamos, ou seja, o Batuque Afro-Sul.

Àse o!


Ọlọ́run
ISSN 2358-3320